

# **”Slik ble alt gjort slik jeg ønsket”**

*En undersøkelse av Ambrosius sin legitimering og  
utøvelse av autoritet overfor keiserne Valentinian og  
Theodosius*

**Harald Frøvoll Torgauten**



Fordypningsoppgave i teologi, Det teologiske fakultet

**UNIVERSITETET I OSLO**

Veileder: Professor Øyvind Norderval

Vår 2013

Copyright: Harald Frøvoll Torgauten

År: 2013

Tittel: "Slik ble alt gjort slik jeg ønsket" En undersøkelse av Ambrosius sin legitimering og utøvelse av autoritet overfor keiserne Valentinian og Theodosius.

Harald Frøvoll Torgauten

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

# Sammendrag

Det er hevet over enhver tvil, og godt belagt i kildematerialet at biskop Ambrosius av Milano utøvde en sterk innflytelse og autoritet overfor de romerske keiserne i siste del av 300-tallet. Hans sterke personlig autoritet og direkte tilgang til det keiserlige hoff, gjorde at han i flere viktige tilfeller påvirket, og endret, keiserlige beslutninger. Det som imidlertid er mindre belyst, er hvordan Ambrosius legitimerer og utøver denne innflytelsen. I denne fordypningsoppgaven i teologi analyseres tre sentrale brev fra Ambrosius' hånd; brev 18 til keiser Valentinian og brev 40 og 51 til keiser Theodosius. Disse brevene plasseres i sin historiske kontekst, og sentrale motiver som angår Ambrosius' bibelske og historiske argumentasjon blir dypere undersøkt. Oppgavens hovedtese er at Ambrosius ikke har rom for noen selvstendig statlig maktsfære – der det kommer til konflikt mellom statens og kirkens interesser vil og må kirkens fremgang overstyre alle andre forhold. Særlige fokusområder er Ambrosius sin selvforståelse, konstruert over lesten til en gammeltestamentlig profet og tilbakeholdelsen av det hellige sakrament som pressmiddel. Det argumenteres også for at Ambrosius' religionspolitiske handlingsmønstre har satt dypere spor i europeisk historie enn det tidligere har vært gitt rom for.



# Forord

Et fordypningsoppgavesemester er spennende å ta fatt på - og usigelig deilig å avslutte. Målet ved oppgaven spede begynnelse var å undersøke Ambrosius' tenkning om forholdet mellom stat og kirke, og å trekke linjer til dagens diskusjon om det samme spørsmålet. Det viste seg fort at det førstnevnte var mer enn nok - og vel så det. Det viste seg også at det var mer snakk om handling enn om prinsipiell tenkning. Dermed kom spørsmålet om autoritet som en naturlig spissing av min opprinnelige tanke. Håpet er likevel at dette arbeidet kan være et bidrag inn i et av ekklesiologiens viktige spørsmål: hvordan skal en hellig, allmenn og apostolisk kirke forholde seg til staten?

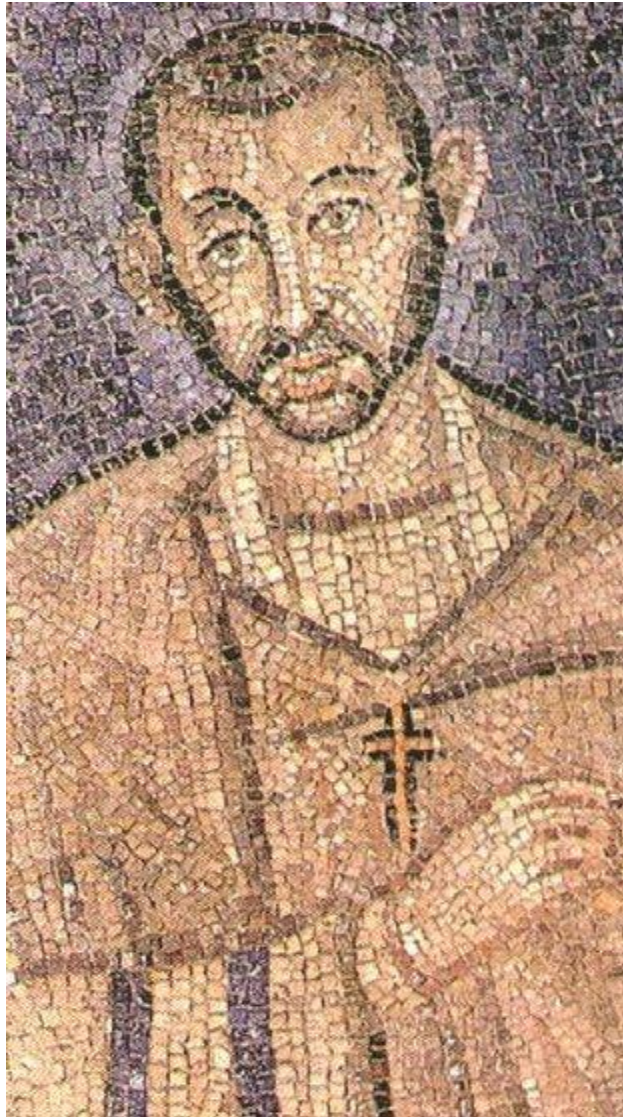
Mange skal takkes:

Først og fremst: Takk til professor Øyvind Norderval for kyndig og vennlig veiledning. Takk for at blindspor ble stoppet i tide, for tro på prosjektet og for tilgjengelighet utover det som kan kreves.

Takk til Ola Bakken Erichsen og Andrew Thomas for gjennomlesning og kommentarer. Spesielt kommentarer av typen: "Hva i alle dager mener du her?", som har tvunget meg til å forklare meg bedre eller gi opp "fiffige poenger". Takk til Eirik Ørevik Aadland for undersøkelse av latinen. Ego tibi maximus gratias ago. De feil som måtte være i oversettelsen er selvfølgelig mine alene.

Takk til de som har lest korrektur: Mamma Randi, Stina og Øyvind. Jeg skal aldri sette et komma igjen.

Takk til min kjære Stina som har holdt ut med meg dette semesteret, for gjennomlesninger og kommentarer og spørsmål. Jeg håper dette var siste gang vi levde på 50-tallet. Sist og faktisk minst: Takk til Ellinor, som med sin inngang i verden gjorde det vanskeligere å fokusere på oppgaven, men langt lettere å se hva som egentlig betyr noe.



Mosaikk fra St. Ambrogio, Milano (<https://commons.wikimedia.org>)

# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Innledning .....</b>	<b>2</b>
1.1	Presentasjon av feltet .....	2
1.2	Biskop Ambrosius – kort biografi .....	2
1.2.1	Oppvekts, studier og sekulær karriere .....	2
1.2.2	”Ambrosius episcopus” .....	4
1.2.3	Ambrosius’ sentrale posisjon .....	6
1.3	Om materialet .....	7
1.4	Metode og avklaringer .....	9
1.5	Litt om forskningstradisjonen .....	10
1.6	Problemstilling og struktur .....	11
<b>2</b>	<b>Historisk bakteppe .....</b>	<b>13</b>
2.1	Kristendommen og Romerriket .....	13
2.1.1	Forfølgelse .....	13
2.1.2	Ofringens plass i keiserkulten .....	16
2.1.3	Keisermakt og kirkemakt .....	17
2.2	300-tallets religionspolitiske utvikling .....	18
2.2.1	Konstantin – Det store skillet .....	18
2.2.2	Konstantinsønnene .....	18
2.2.3	Julian apostaten .....	19
2.3	Dramatis Personae .....	21
2.3.1	Keiser Valentinian .....	21
2.3.2	Keiser Theodosius .....	21
<b>3</b>	<b>Analyse av brevene .....</b>	<b>23</b>
3.1	Saken om Viktoria-alteret – Brev 18 til Valentinian, år 384 .....	23
3.1.1	Brevets foranledning .....	23
3.1.2	Gjennomgang av Ambrosius sitt brev .....	26
3.1.3	Keiseren som libellaticus .....	28
3.1.4	Tidligere keisere som eksempel til etterfølgelse .....	29
3.1.5	Oppsummering .....	29
3.2	Saken om synagogen i Callinicum – Brev 40 til keiser Theodosius, år 388 .....	30
3.2.1	Brevets foranledning .....	30
3.2.2	Gjennomgang av brevet .....	30
3.2.3	Ambrosius og synagogen .....	32
3.2.4	Spor av Ambrosius sitt keiserideal .....	33
3.2.5	Tilbakeholdelse av nattverden .....	35
3.2.6	Oppsummering .....	36
3.3	Saken om massakren i Thessaloniki – Brev 51 til keiser Theodosius, år 390 .....	36
3.3.1	Brevets foranledning .....	36
3.3.2	Gjennomgang av brevet .....	37
3.3.3	Ambrosius’ profetiske selvforståelse – Natan-motivet .....	38
3.3.4	Keiserens aksept av Ambrosius’ påbud .....	39
3.3.5	Oppsummering .....	41
<b>4</b>	<b>Konklusjon og utblikk .....</b>	<b>42</b>
	Litteraturliste .....	45





# 1 Innledning

## 1.1 Presentasjon av feltet

Ambrosius av Milano (339-397) står sammen med Augustin, Hieronymus og Gregor den Store som Vestkirkens lærefedre. Ambrosius er nok først og fremst kjent som Augustins mentor, og han har hatt en mer tilbaketrukket plass i ettertidens bevissthet enn både sin elev og de øvrige av Vestkirkens lærefedre. Hans skriftlige produksjon er, i motsetning til Augustins, mer *ad hoc* og har hatt langt mindre breddevirkning i kirke og samfunn. Produksjonen vitner om tankearbeid som sprang ut av nødvendighet i hans virke som biskop; de dreier seg om sakramentene, om presteembetet, om liturgi og om hymner. I tillegg har vi tilgang til en rikholdig samling av brev han skrev til keisere, biskoper, prester, lekfolk og til hans søster, Marcellina. Foruten skriftene som er bevart fra Ambrosius' egen hånd, har vi tilgang til flere samtidige beretninger om Ambrosius. Viktigst her er biografien skrevet av Paulinus av Milano, i tillegg til omtale av Ambrosius i andre samtidiges skrifter, for eksempel hos Augustin, og da først og fremst i *Confessiones*.

Ambrosius hadde de siste 20 årene av sitt liv en sentral posisjon med stor påvirkningskraft i kirkelige spørsmål om lære og liturgi, men også i saker som angikk forholdet mellom stat og kirke. Det er det sistnevnte feltet denne oppgaven skal ta for seg. I tre av Ambrosius' brev til keiserne ser vi konturen av en biskop med kirkens fremgang som sitt største mål, som vet å bruke sitt intellekt og sin påvirkningskraft for å oppnå det.

## 1.2 Biskop Ambrosius – kort biografi

### 1.2.1 Oppveksts, studier og sekulær karriere

Aurelius Ambrosius ble født i 339 i Augusta Treverorum<sup>1</sup>, i provinsen Gallia, hvor hans far, som bar samme navn som han selv, var en høytstående embetsmann. Hans foreldre var romerske borgere, og hans slekt tilhørte det øvre lag av det romerske samfunn. Ambrosius hadde senatorer og prefekter blant sine forfedre, og til og med en martyr. Ambrosius var yngst av tre søsken. Hans søster Marcellina ble nonne da Ambrosius fremdeles var barn, og

---

<sup>1</sup> Dagens Trier, helt vest i Tyskland.

hans bror Uranius Satyrus var med ham både under hans studier i Roma, og senere i Milano, men døde få år etter at Ambrosius begynte sin bispegjerning.<sup>2</sup>

Ambrosius fikk en solid utdannelse i Roma, hvor familien flyttet etter farens død. Han fikk en klassisk romersk dannelses, med vekt på retorikk, matematikk og filosofi. Særlig to aspekter ved hans utdannelse skulle vise seg å være av avgjørende karakter for hans senere virke som biskop: hans gode greskkunnskaper, som satte ham i stand til å studere, oversette og gjøre kjent de østlige kirkefedrene, og hans juridiske utdannelse, som gjorde ham til en dyktig administrator.<sup>3</sup> Også som biskop avgjorde han saker av juridisk karakter.<sup>4</sup> Dette sier nok mer om Ambrosius' tid enn det er uttrykk for en eksepsjonell grenseoverskridelse mellom to maktsfærer. De kristne i de første århundrene levde med parallelle romerske og kirkelige domsmyndigheter, noe som kommer klart til uttrykk i Paulus sin formaning til korinterne som ikke løste sine disputer seg imellom.<sup>5</sup> Ambrosius gjorde karriere i det romerske embetsverket og ble i 370 guvernør, eller prokonsul, med sete i Milano. En prokonsul hadde under dominatet (enevoldstiden fra og med Diokletian) stor personlig makt. Etter reformer begynt av Diokletian og fullført av Konstantin, hadde ikke lenger prokonsulen noen militær kommando, men han var øverste administrator og dommer og hadde ansvaret for skatteinnkreving.<sup>6</sup>

Ambrosius' kirkelige bakgrunn var den katolske kristendom, som stod i opposisjon til arianismen. I oppgaven brukes begrepene katolsk, ortodoks og nikensk noe om hverandre, - alle betegner den delen av kirken som anerkjente nikea-konsilets lære om Kristi guddommelige natur. Konflikten mellom den nikenske tro og arianismen skulle prege mye av Ambrosius' virke som biskop. I likhet med mange med kristen bakgrunn i sin samtid ble ikke Ambrosius døpt som barn, heller ikke som ung mann. Det var ikke uvanlig å utsette dåpen til etter en politisk karriere, da realpolitiske hensyn kunne tvinge en til å begå handlinger som

---

<sup>2</sup> Beyenka, Mary Melchior 1967. *Saint Ambrose – Letters, Fathers of the Church, bind 26*. Washington D.C: The Catholic University of America: vi

<sup>3</sup> Beyenka 1967: vi

<sup>4</sup> Ambrosius, ep. 82 (FC): 120 I sitt brev til biskop Marcellus (udatert) omtaler Ambrosius en tvist hvor de involverte ikke ville underkaste seg prefektens dom, men ønsket at Ambrosius skulle dømme, noe han påtok seg

<sup>5</sup> 1. Kor, 6

<sup>6</sup> Dersom man skal sammenligne tenkning rundt et kirkelig og et statlig domene hos Ambrosius og Augustin, mener jeg at noe vekt bør tillegges hvilken erfaring de gikk inn i bispeembetet med. Augustin fra en tilværelse som munk (selv om Augustin heller ikke var fremmed for de maktkanaler som en romersk borger var befattet med), som han ugjerne forlot, og Ambrosius fra stillingen som prokonsul, en stilling han også motvillig forlot for bispesetet. Uten å henfalle til psykologiserende forklaringsmodeller vil en slik erfaring med makt åpenbart legge føringer både på Ambrosius' utøvelse av makt, og hans tenkning rundt sin egen autoritet. Men det ligger utenfor rekkevidden av denne oppgaven.

ikke er forenlig med kirkens moral.<sup>7</sup> Ved dåpen ble all kroppslig synd vasket bort<sup>8</sup> - noe som ofte kunne trenge etter å ha hatt en politisk karriere i Romerriket.

Som ung mann fikk Ambrosius et mentor-elevforhold til presten Simplicianus. Simplicianus var omtrent 20 år eldre enn Ambrosius (født rundt 320), han ble prest i ung alder og hadde ry som en stor autoritet på Skriften. Deres forhold var preget av hengivenhet og respekt, og Ambrosius så på Simplicianus som en far.<sup>9</sup> Også etter at Ambrosius ble biskop fortsatte dette forholdet, og Simplicianus flyttet til Milano for å bistå ham. Etter Ambrosius' død ble det Simplicianus som, etter Ambrosius' anbefaling, overtok embetet, og innehadde dette i noen få år frem til sin død i 400 eller 401.

### 1.2.2 "Ambrosius episcopus"

Ambrosius var biskop av Milano fra 373 og frem til sin død i 397. Historien om hvordan Ambrosius kom til embetet som biskop er både interessant og merkverdig. Kirken i Milano var i siste halvdel av 300-tallet, som kirken for øvrig, sterkt preget av konflikten mellom de ortodokse og arianerne. Milanos biskop, som var arianer, var død, og hans etterfølger skulle velges. Både arianerne og de ortodokse ønsket en biskop fra sin egen gruppe, og som prokonsul ble Ambrosius tilkalt for å megle. Mens Ambrosius var der for å megle, skal et barn ha ropt "Ambrosius biskop!". Den fremmøtte folkemengden tok dette som et guddommelig tegn, og ønsket Ambrosius som biskop. Ifølge Paulinus gikk Ambrosius til drastiske skritt for å endre folkets mening om ham, slik som å beordre tortur av fanger han hadde i sin varetekt og å hente prostituerte til sin bolig. Da dette ikke hjalp flyktet han først en gang, ble stanset, og flyktet igjen før han til sist ga etter.<sup>10</sup>

Paulinus beretning om Ambrosius' motvilje mot å la seg vigsle til biskop er svært interessant fordi den kombinerer to motiver for hellige mennesker i kristen tradisjon. Flukten med den påfølgende innhenting er et kjent kirkelig topos; den som er kalt, er uvillig til å ta på seg oppgaven. Han flykter, innhentes og tar likevel på seg åket, og han gjør en stor tjeneste for

---

<sup>7</sup> Det samme gjelder for Augustin. Da han som barn ble akutt syk ble det gjort klar til dåp, men sykdommen ga seg like plutselig, "min renselse ble derfor utsatt, som om det var nødvendig at jeg skulle tilsøles mer (...). For de flekker en pådrog seg etter dåpens bad, ville føre større og farligere skyld med seg, må vite." (Augustin, *Confessiones* oversatt av Oddmund Hjelde 1996. Oslo: Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Aschehoug: 13)

<sup>8</sup> Ambrosius, *De Mysteriis*, (FC) :9

<sup>9</sup> Dette kommer frem både som en erklæring fra Ambrosius (Ambrosius, *ep. 37* (FC): 286) og var observerbart for andre (Augustin, *Confessiones*, 134)

<sup>10</sup> Paulinus av Milano, *Vita Ambrosii*, i Boniface Ramsey 1997: *Ambrose*. London & New York: Routledge: 198-199

Herren. Slik blir det å forsøke å unngå kallet, av den grunn at man føler seg uverdig, selve lakmustesten på ens egnethet.<sup>11</sup> Men i tillegg til å være et kirkelig fenomen spiller rømningen også på et gammeltestamentlig topos, nemlig profeters forsøk på å unngå kallet fra Gud. Jeremia forsøker for eksempel å argumentere med sin unge alder,<sup>12</sup> og Moses innvender at han ikke innehar de evner som kreves.<sup>13</sup> Den profetfortellingen som bærer flest likhetstegn med Ambrosius' flukt er imidlertid Jona, som når han mottar kallet "sto (...) opp for å flykte til Tarsis, bort fra Herren".<sup>14</sup> Dette Jona-motivet i Ambrosius' biografi skal vi komme tilbake til under behandlingen av Ambrosius' selvforståelse i brev 51.

Det motivet som er mer overraskende, er episoden med torturofrene og de prostituerte. Dette er oppførselen til en hellig dåre. En hellig dåre (i alle fall i en av sine avskygninger) forleder omgivelsene til å tro at vedkommende var gal eller i alle fall et dårlig menneske, som ikke bør følges som noe eksempel. For å unngå tom ære, en umiddelbar fare for mennesker som lyktes i tro og fremfor alt i askese, fremmedgjorde de hellige dårene seg fra selvet ved å bryte samfunnets og kirkens normer og slik benekte disse normenes gyldighet.<sup>15</sup> Dårenes egentlige identitet som hellige mennesker ble i noen tilfeller avslørt først ved deres død. Befatninger med prostituerte er fra denne litteraturen et kjent fenomen,<sup>16</sup> som den mest effektive måten å pådra seg samfunnets forargelse. Paulinus skriver også at det var denne måten Ambrosius befattet seg med de prostituerte; de skulle simpelthen vise seg slik at folk kunne se dem, og slik bevise at Ambrosius ikke var biskopmateriale.<sup>17</sup> Torturofrene sies det ikke mer om.

Ambrosius vei fra katekumen til biskop skjedde i rekordfart. 24. november ble Ambrosius døpt, og første desember ble han innsatt som biskop. Etter å ha ordnet sin økonomi på en måte det passet seg for en biskop, og få sin bror som assistent, tok han fatt på embetet som han skulle inneha til sin død.

---

<sup>11</sup> Heller ikke Augustin ønsket sitt pretekall velkommen. (Harrison, Carrol 2000. *Augustine* i Esler, Philip F. (red.) 2000. *The Early Christian World*. London & New York: Routledge: 1212) Et annet eksempel er munken Martin (316-397) som nektet å etterkomme ønsket om at han skulle bli biskop av Tours. Bare gjennom å lure ham til byen for å gi en døende kvinne de siste riter forlot han klosteret. Da han ankom Tours ble han vigslet til bispeembetet (Sulpitius Severus, *Vita Martinus*, kapittel 9).

<sup>12</sup> Jer 1:6

<sup>13</sup> Exodus 3

<sup>14</sup> Jona 1:3

<sup>15</sup> Thomas, Andrew John 2009. *Holy fools: a Theological inquiry*: 67

<sup>16</sup> Thomas 2009:42

<sup>17</sup> Ramsay 1997: 198

Ambrosius går, som Milanos øverste statlige representant, tilsynelatende uproblematisk og over natten, inn i rollen som kirkens øverste representant i denne byen. Dette krever noe nærmere undersøkelse. Her må nok den spesielle situasjonen med konflikten mellom arianere og ortodokse tillegges stor vekt. Som embetsmann hadde Ambrosius naturlig nok ingen aktiv del i konflikten, og man kan anta at han var forventet å fungere som en mer eller mindre nøytral biskop.<sup>18</sup> De håp arianerne måtte ha hatt til Ambrosius, skulle vise seg å være fåfengte – om enn ikke med en gang. Den ferske biskopen satt med den avdøde biskopens presteskap og kunne ikke godt erstatte disse over natten. Men Ambrosius' kamp for den rette lære skulle bli et av hans store prosjekter som biskop, både utenfor og innenfor sitt bispedømme. Da han overtok embetet var den arianske gruppen i Milano stor, muligens i flertall, etter mange år med ariansk biskop, men tretten år ut i hans virke skriver Ambrosius til sin søster Marcellina (datert til 386) at arianerne i Milano var få, selv om de var mektige; de var ikke var å finne blant byens ordinære innbyggere, men i det keiserlige hoff og blant byens gotiske innbyggere.<sup>19</sup> Dette må ha vært fruktene av et målrettet arbeid.

### 1.2.3 Ambrosius' sentrale posisjon

Ambrosius hadde gjennom sitt virke som biskop en adgang til de romerske keiserne man kanskje kunne forvente at biskopen av Roma, heller enn biskopen av Milano, hadde. Vi kan finne flere årsaker til dette. For det første dreier det seg om fysisk nærhet til maktens sentrum. Keiser Konstantin avviklet Roma som keiser sete i 330, og flyttet sin residens og sitt hoff til Konstantinopel, med Trier som sin vestlige residens. Også i de periodene senere på 300-tallet hvor keiserne residerte fast i Vestromerriket, var det ikke i Roma, men i Milano. Med sin sentrale plassering og keiserlige residens var Milano i perioder Vestrikets viktigste by. Romerrikets tidligere sentrum og hjerte var blitt en bakevje. Videre hadde biskopen av Roma på denne tiden ennå ikke en posisjon som kunne sammenlignes med den som paveembetet senere fikk. At biskopene av Roma i denne perioden omtales som paver er en senere konstruksjon. Ikke slik å forstå at biskopen av Roma var uten myndighet og innflytelse, men han var ikke den selvsagte kirkens øverste representant i møte med keiseren. Det ser ut til at Ambrosius' posisjon var noe han i stor grad selv bygde opp. Han begynte sin bispegjerner i 373, og det tidligste brevet til en keiser vi kjenner, er brevet til keiser Gratian, datert til 380. Dette kan simpelthen bety at brev fra 370-tallet er tapt for oss, men det kan

---

<sup>18</sup> Se for eksempel Ramsay 1997: 16

<sup>19</sup> Ambrosius, *ep.* 20, (FC): 368

også tyde på at Ambrosius først måtte bygge opp en posisjon som gjorde det mulig å tiltale keiserne så direkte som han gjør gjennom 380- og 390-tallet.

## 1.3 Om materialet

For denne oppgaven har jeg valgt å konsentrere meg om tre brev fra Ambrosius hånd, til to svært ulike keisere; brev nummer 18 til Valentinian og brev nummer 40 og 51 til Theodosius. Utvalget kan helt sikkert kritiseres, men et utvalg må nå en gang gjøres, og jeg finner gode grunner til å konsentrere oppgaven rundt disse tre brevene. For det første viser de hvordan Ambrosius forholdt seg til to svært ulike keisere. Valentinian var en svak keiser, umyndig og umyndiggjort av en sterk mor og sterke generaler og rådgivere. Theodosius på den andre siden var en sterk keiser, med en solid maktbase, og han fremsto i sin samtid (og ikke minst umiddelbare ettertid) som en kristen idealkeiser. For det andre er det tre sentrale spørsmål som behandles i brevene; en kristens holdning til hedensk kult, kirkelig forsøk på hegemoni over statsmakten, og en kirkeleders makt over en politisk leders åndelige velferd.

Først litt om brevenes funksjon i senantikken. Brev - reelle eller konstruerte - er en av de viktigste kildene vi har til antikkens tenkesett, kommunikasjon og hverdagsliv. I brevforskningen er det vanlig å distingvere mellom ”hverdagsbrev”, for eksempel brev til og fra byråkrater, og brev med større estetiske eller filosofiske hensikter.<sup>20</sup> Selv om de brevene som er fokus for denne oppgaven så visst har retoriske og estetiske kvaliteter, er de åpenbart autentiske – i den betydning at de har inngått i en reell kommunikasjon i en reell situasjon mellom reelle mennesker.

I denne oppgaven behandles brevene utelukkende som tekstlige kilder, noe annet er umulig. Men da er det viktig å ha i mente at brev i senantikken normalt ble lest høyt for mottakeren, og selve brevet kan i verste fall være fragmenter av det som virkelig ble ytret.<sup>21</sup> I tillegg kommer det forbehold man alltid må ta med antikke tekster; de har vært gjennom en lang overleveringstradisjon, med avskrift etter avskrift, som kan ha endret innholdet. Når det

---

<sup>20</sup> Trapp, Michael (red.) 2003. *Greek and Latin Letters – An Anthology with Translation*. Cambridge: Cambridge University Press: 2

<sup>21</sup> Mayer, Wendy 2009. *Approaching Late Antiquity* i Rosseau, Philip (red.) 2009. *A Companion to Late Antiquity*. Chichester: Wiley-Blackwell: 2

gjelder latinske tekster som er tatt vare på i en kirkelig tradisjon, er oversettelsesaspektet mindre signifikant enn det ellers ville vært.

En annen viktig distinksjon er mellom private brev og offentlige brev.<sup>22</sup> Her kan det være vanskelig å kategorisere Ambrosius sine brev korrekt. Brev 18 er riktignok adressert og henvendt til keiseren med en tilsynelatende fortrolig og personlig tone, men er samtidig en del av et offentlig ordskifte. Brevet er svar på en offisiell henvendelse til keiseren på vegne av senatet, med andre ord et svært offentlig brev, som man kan anta at Ambrosius ikke måtte oppsøke keiseren personlig for å få vite innholdet i. Det vil da være naturlig å anta at hans svar var like offentlig tilgjengelig.

Når det gjelder brev 51, er det vanskeligere å avgjøre hvor privat eller offentlig dets karakter er. Brevet omhandler en svært delikat sak, og Ambrosius skriver: "...jeg skriver dette med min egen hånd, slik at du alene skal lese".<sup>23</sup> Likevel er brevet svært tilgjengelig for ettertiden. Ambrosius samlet noen brev i sin egen levetid<sup>24</sup>, andre ble samlet etter hans død. Hvorvidt tilsynelatende private brev forble private i et arkiv frem til aktørene var døde, eller om de ble gjort tilgjengelig før dette, er det vanskelig å si noe om. Et argument for deres tilgjengelighet er at Augustin skriver om Theodosius' evne til å gjøre bot<sup>25</sup> (som altså er en vesentlig del av budskapet i brev 51), men om dette gjenspeiler kjennskap kun til botsgangen, eller også til oppfordring til dette i Ambrosius sitt brev, er det vanskelig å lese ut av omtalen.

Et viktig kjennetegn ved et brev er en eller annen standardisert formel for åpning (NN hilser NN) og avslutning, som regel en ønskeytring om god helse. I de tre brevene er åpningsformularet først en identifikasjon av mottaker, dernest en presentasjon av avsender. Mottakeridentifikasjonen anerkjenner keiserens legitimitet og posisjon, men har en viss grad av variasjon når det gjelder grad av hengivenhet og fyndord. Når det gjelder avslutningsformularet er det en viktig forskjell på brevene til keiserne og de øvrige brevene fra Ambrosius. Nesten samtlige brev, også brev som er skarpt irettesettende, til biskoper, prester og lekfolk slutter med ulike variasjoner over hilsenen "elsk meg, for jeg elsker deg". I brevene til keiserne er en slik inderlighet fraværende. Dette kan tolkes som en tvetydighet i Ambrosius' forhold til keiserne. I brevene, særlig der han ønsker å få keiserne til å velge

---

<sup>22</sup> Trapp 2003: 4

<sup>23</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 24 "Scribo manu mea, quod solus legas"

<sup>24</sup> Beyenka 1967: xii

<sup>25</sup> Augustin, *De Civitate Dei*: 79

bestemte handlingsalternativer, er det til deres samvittighet som kristne han appellerer, eller han minner om hvilken autoritet en biskop har overfor et menighetslem (og minner keiserne om at det er nettopp menighetslemmer de er). Likevel inkluderes de ikke i den intime sfæren av broderkjærlighet. De kan instrueres som kristne, men deres keiserverdighet flytter dem ut av en del av den kirkelige sfære, hvor ellers biskoper, prester og lekfolk befinner seg. Noen av brevene til keiserne avsluttes likevel med den standardiserte lykkeønskningen, mens andre avsluttes mer abrupt. Både åpnings- og avslutningsformularene vil bli grundigere gjennomgått i behandlingen av hvert enkelt brev.

Som støtte til de latinske tekstene forholder jeg meg til Mary Melchior Beyenka O.P. sin oversettelse i *Saint Ambrose – Letters*, bind 26 i serien *The Fathers of the Church* (FC). Mine sidehenvisninger i brevanalysen er til sidetallet i *Fathers of the Church*, også der jeg inkluderer den latinske originalteksten. Når det gjelder nummereringen av brevene, forholder jeg meg til den benediktinske tradisjonen (i motsetning til den nummereringen som brukes i *Fathers of the Church*), da det er under disse numrene (18, 40 og 51) brevene er omtalt i den øvrige litteraturen. Når det gjelder de øvrige latinske originaltekstene jeg benytter i oppgaven (foruten Symmachus *Relatio 3*), har jeg ikke prioritert å arbeide med noen egen oversettelse.

## 1.4 Metode og avklaringer

Metoden for denne oppgaven vil være klassisk tekstanalyse, med bruk av hermeneutisk metode. Jeg vil ta for meg brevene på følgende måte; først vil jeg plassere brevet i en historisk kontekst og se på den konkrete situasjonen Ambrosius reagerer på. Deretter vil jeg foreta en strukturanalyse av brevene. Her vil jeg se på hvordan Ambrosius tiltaler keiserne, hvilke eksempler han underbygger sin argumentasjon med, og hvordan han legitimerer sin rolle med bibelsk og historisk materiale. Behandlingen av hvert brev avsluttes med en dypere drøftning av sentrale motiver i brevene.

Bak mine undersøkelser av brevene ligger en klar ekklesiologisk motivasjon. Jeg forsøker ikke å komme frem til noen ”virkelig” intensjon bakenfor teksten, men godtar teksten som et uttrykk for en overgang i kirkens politiske teologi, som la grunnlaget for (kanskje i større grad enn man vanligvis tenker) kirkens videre holdning til staten. Jeg er trygg på at denne tilnærmingen ikke har ført til en naivitet i møte med tekstene, selv om det er en åpenbar fare ved å forholde seg slik til tekstene.



Noen ord om begreper som brukes i denne oppgave: Jeg bruker gjennom hele oppgaven begrepet *hedensk* for å identifisere den romerske ikke-kristne religionen. Ordet *paganus* sin opprinnelige betydning var en ”person som ikke nøt den ære og prestisje som var forbundet med å være i keiserens tjeneste”.<sup>26</sup> Fra 370-tallet ble det i vanlig bruk blant kristne brukt som en mer eller mindre nøytral identifikasjon av ikke-kristne mennesker.<sup>27</sup> Slik vil det også benyttes i denne oppgaven.

Alle bibelreferanser er fra Bibelselskapet 2011. I noteapparatet har jeg valgt et kombinert system. Ved bruk av sekundærlitteratur refereres forfatter, årstall, tittel, utgivelsessted og utgiver ved første referanse, deretter forfatter, årstall. Når det gjelder primærlitteratur (både oversatt og ikke oversatt) refereres det til verk, og ikke utgivelsesår, etter første referanse.

## 1.5 Litt om forskningstradisjonen

Ambrosiusforskningen har aldri vært særlig stor, og forskningstradisjonen bærer preg av å være todelt. På den ene siden har man konsentrert seg om liturgikk, hymnologi og fromhetsliv, og på den andre siden har forskerne befattet seg med politikeren Ambrosius.<sup>28</sup> I den første vektlegges hans fromhet, mystiske tilnærming til troen og hans sans for askese. I den andre blir han ofte portrettert som et kynisk maktmenneske,<sup>29</sup> noe vi skal se ikke er helt urimelig, men heller ikke fyllestgjørende.

Ivor Davidson skriver i sin Ambrosius-biografi at Ambrosius gjennom historien har blitt utsatt for tre uretter: marginalisering og trivialisering, forherligelse og, verst av alt, ignorering.<sup>30</sup> Fra midten av 1990-tallet mener han å se en bedring i situasjonen. Dette kan henge sammen med en generell økt interesse både for senantikken som periode og for patristikk-studier.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Brown, Peter 2012. *Through the Eye of a Needle – Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton & Oxford: Princeton University Press: 102

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Dette har nok sin forklaring i den forskjellige karakter hans skrifter i disse to gruppene har. De ”teologiske” skriftene utlegges - hans ”politikk” må konstrueres på bakgrunn av brev og omtaler i andres verk.

<sup>29</sup> Nettopp Peter Browns siste bok *Through the Eye of a Needle* er et godt eksempel på det siste.

<sup>30</sup> Davidson, Ivor 2000. *Ambrose* i Esler, Philip F. (red.) 2000. *The Early Christian World*. London & New York: Routledge: 1175

<sup>31</sup> Det er vanlig å føre denne revolusjonen i faget tilbake til Peter Browns arbeid. Som en reaksjon mot det Gibbonske hegemoni på denne perioden, beskrevet som en forfallstid, nytolket Brown perioden og mer eller mindre innførte ”late antiquity” som fagterm.

Boniface Ramsay O.P. peker i innledningen til sin nyoversettelse av sentrale skrifter av Ambrosius at den senere tids bidrag (Ramsay skrev dette i 1997) har hatt en tendens til kun å se politikerens Ambrosius, og peker på at hans teologi blir sett på gjennom politikkenes lupe.<sup>32</sup> Selv arbeider Ramsay med mystikeren Ambrosius som fundament og mener han bør forstås som en som tar sine beslutninger, også de politiske (og også de svært dårlige politiske beslutningene), på et dypt spirituelt grunnlag. Av de seneste bidragene til Ambrosiusforskningen finner vi artikkelsamlingen *Ambroise et les défis du Politique*<sup>33</sup> som behandler både politikerens og teologen Ambrosius, og svarer dermed på en del av Ramsays kritikk.

Der jeg mener denne oppgaven kan bringe av ny innsikt, er i spørsmålet om autoritet. At Ambrosius utøvde autoritet overfor keiserne er hevet over enhver tvil, og det er godt belagt i forskningen. Men *hvordan* Ambrosius legitimerer denne autoriteten, er ikke utfyllende behandlet. Det vil jeg med denne oppgaven søke å bidra til.

## 1.6 Problemstilling og struktur

Min problemstilling blir som følger: *hvordan utøver og legitimerer Ambrosius sin autoritet overfor keiserne Valentinian og Theodosius?*

På tross av at Ambrosius blir tillagt å ha lagt grunnlag for en deling mellom religiøs og politisk makt (som man ganske riktig finner noe belegg for), viser hans korrespondanse med keiserne at han i praksis ikke har plass til en selvstendig verdslig makt. Ambrosius skrev aldri et politisk *chef d'oeuvre*, men reagerte spontant på situasjoner som oppstod. Dette tydeliggjør mangelen på et klart skille mellom en kirkelig og statlig interessesfære. Der hvor det kommer til gnisninger mellom sfærene, vil for Ambrosius alltid kirken trumfe.

Denne oppgaven søker å forstå et materiale som både omhandler og tar for gitt en epokegjørende del av Romerrikets historie, med en religionspolitikk i kraftig endring. Det vil være umulig å foreta en grundig analyse uten å belyse den historiske kontekst som brevene spiller på. Dette kan gjøres *i* analysen, eller *forut* for den. For at ikke diskusjonen hele tiden

---

<sup>32</sup> Ramsay 1997: ix

<sup>33</sup> Delage, Pascal-Gregoire (red.) 2010. *Ambroise de Milan et les défis du politique*, Actes de la deuxième Petite Journée de Patristique, Association Caritas Patrum, Saintes.

stykket opp av historiske utredninger, har jeg valgt å først behandle historien, deretter analysen. Ulempen med dette er at det tar tid å komme til selve saken – gevinsten er at alle premisser er lagt forut for analysen og diskusjon. Jeg har latt det sistnevnte veie tyngst. Kapittel 2 bør derfor ikke betraktes som et innledningskapittel, men som en vesentlig del av det å besvare oppgavens problemstilling.

## 2 Historisk bakteppe

### 2.1 Kristendommen og Romerriket

Med Ambrosius finner vi noen av de tidligste brytningene mellom Imperium Romanum Christianum og den kristne kirke.<sup>34</sup> Dette uavklarte forholdet skulle prege hele den europeiske middelalderen. I det Østromerske riket, senere bysantinske, fikk keiseren et overtak, med det systemet som siden har fått navnet *caesaropapisme*. I Vest-Europa, forblir forholdet mellom stat og kirke en kilde til konflikt gjennom middelalderen, reformasjon, konfesjonalisering og religionskrig og like til kirkeforliket i det norske Stortinget i 2012.

Denne delen av oppgaven skal tjene som et bakteppe for å forstå den situasjonen Ambrosius skrev sine brev i, de historiske hendelser og personer han benytter i sin argumentasjon. Disse hendelsene og motivene strekker seg over en lang periode av Romerrikets historie, og en slik historisk redegjørelse må nødvendigvis bli mangelfull. Framstillingen fokuserer på keisermakten og de forskjellige keiserens holdning til kirken, kirkens vei til sin privilegerte stilling og til sist den endelige innføringen av kristendommen som eneste tillatte religion.

#### 2.1.1 Forfølgelse

Forfølgelse og undertrykkelse var og er et viktig narrativ i den kristne selvforståelsen. I evangeliene profeterer Jesus at hans etterfølgere skal forfølges, og det legges opp til en forståelse av martyriet som det ypperste og mest attråverdige offer.<sup>35</sup> Både forfølgelsene og fortolkningene av dem ga en indrekirkelig positiv effekt og vakte forundring og beundring i det brede lag av folket.<sup>36</sup>

Kristendommens tidligste historie, sett med romerske øyne, er som vedheng til jødedommen. Før urkirkens definitive brudd med synagogen sto den juridisk i en beskyttet posisjon. Jødedommens karakter som en gammel kult ga positiv gjenklang i en romersk forståelse av religionens funksjon, og jødene var fritatt for kravet om å delta i keiserkulten. Også etter at bruddet mellom kirken og jødedommen opplevdes definitivt internt, ble de kristne fremdeles sett på som en jødisk sekt av de romerske myndighetene. Dette kombinert med evangeliens

---

<sup>34</sup> Da selvfølgelig unntatt Romerrikets forfølgelse av kirken.

<sup>35</sup> Uttrykt for eksempel i Lukas 6:22: *Salige er dere når folk hater dere, når de utstøter dere og håner dere og skyr navnet deres som noe ondt – for Menneskesønnens skyld!*

<sup>36</sup> Fox, R. L. 1986. *Pagans and Christians in the Mediterranean World*. London: Penguin Books: 441

understrekning av at Guds rike ikke er av denne verden, gjorde at kristendommen for en tid gikk under Romerrikets radar.<sup>37</sup> Dermed var ikke romermakten kirkens primære trussel de første tiårene etter Jesu død, men heller den religionen Jesusbevegelsen brøt med. I tillegg til selv å forfølge de kristne, arbeidet jødiske grupper for å gjøre de romerske myndighetene oppmerksomme på at kirken ikke var å regne som jødedom og dermed ikke kunne nyte de unntak som jødene nøy.<sup>38</sup>

Det første eksempelet på romersk forfølgelse av kristne kommer med Keiser Nero i 64 e.Kr. Romas brann, som mange mistenkte Nero selv for å stå bak, trengte syndebukker, og den kristne menigheten i Roma kunne gjøre nytten. Kristne ble dømt for ugjerningen, torturert og drept på grusomme måter. Selv om den senere romerske historikeren Tacitus mente det ble gjort urett mot de kristne, understreket han likevel kristendommens inkompatibilitet med romersk tro og skikk.<sup>39</sup> Det var snakk om en farlig overtro, som burde undertrykkes. Under Nero finnes intet lovverk mot de kristne. Forfølgelsen var *ad hoc* og usystematisk, men ga likevel legitimitet til folkelig antipati mot de kristne. Dette skulle forbli mønsteret for rikets holdning til de kristne i nærmere 200 år. Neste forfølgelse initiert av en romersk keiser kom med Domitian (81-96). I likhet med Neros forfølgelse var denne kortvarig og begrenset.<sup>40</sup> Den brevveksling som finner sted mellom Plinius den yngre og keiser Trajan i 112 e.Kr., viser at det ikke var spørsmål om de kristne var forbrytere som skulle straffes, men heller om hva slags straff, om det skulle gjøres forskjell ut i fra alder og kjønn, og hva statusen til frafalne kristne skulle være (dette skulle senere bli et svært brennbart spørsmål i kirken også). Likevel vektlegges det fra keiserens side at rettergangene må være rettferdige, og at det ikke åpnes for noen regelrett jakt på kristne.<sup>41</sup>

Kildetilfanget vi har fra denne perioden tilsier at det som fantes av forfølgelse av kristne, ikke var noen gjennomført politikk, men snarere tilfeldigheter, hvor situasjoner oppstod mellom kristne og andre grupper, og den enkelte myndighetsperson tok valg for å opprettholde – eller gjenopprette – ro og orden.<sup>42</sup> Kirken ble sett på med mistenksomme øyne, men ikke systematisk forfulgt. Torben Christensen peker på at grunnen til at romermakten ikke gikk til

---

<sup>37</sup> F. eks. Joh. 18:36, og ikke minst Matt. 22:21

<sup>38</sup> Christensen, Torben 1970. *Romermagt Hedenskap og kristendom – En kulturkamp*. København: G-E-C GAD: 47

<sup>39</sup> Cornelius Tacitus, *Annales*: 15.44

<sup>40</sup> Christensen 1970: 50

<sup>41</sup> Plinius den yngre, *ep. 10*: 96

<sup>42</sup> Christensen 1970: 52

mer drastiske skritt mot dette utvilsom uønskede elementet godt kan ha vært at kirken tross alt representerte en lite tallrik trussel mot imperiet, det ville rett og slett ikke være verdt bryet med å utrydde kirken – det kunne man gjøre om de skulle vise seg som en farligere fiende siden.<sup>43</sup>

Midt på 200-tallet skjer et viktig skille i de kristnes situasjon i Romerriket. Frem til da hadde forfølgelse vært sporadisk, tilfeldig og initiert lokalt. Men nå kom en situasjon hvor forfølgelsen ble lovregulert og utført på ordre fra keiseren selv. Etter sin maktovertagelse i 249, utsteder Keiser Decius i 250 et edikt med pålegg om en drastisk økning i ofringer til gudene. Dette gikk utover to grupper, skriver Robin Lane Fox; imperiets dyr – og de kristne.<sup>44</sup> Ediktet sier ikke spesifikt at de kristne skal forfølges – men dette var uomtvistelig effekten. Valget var mellom å ofre, eller dø. Mange ble forfulgt – og mange falt fra.

I 251 skriver Cyprian sin traktat om de frafalne, *de lapsi*. De frafalne hadde under keiser Decius' forfølgelser blitt en stor gruppe, som det var helt nødvendig å finne ut hvordan kirken skulle håndtere. Dette var det store, brennbare spørsmålet for kirken i siste halvdel av det tredje århundre, særlig i Nord-Afrika, hvor Cyprian hadde sitt bispesete. Her ble uenigheten om hvorvidt det fantes noen vei tilbake til kirken for de falne så dyptgående at den skismatiske donatistkirken, som ikke godtok at sakramenter forrettet av en fallen prest hadde gyldighet, brøt med den øvrige kirkens fellesskap.

Det fantes to grupper av *lapsi*: de som faktiske hadde utført ofringer, *sacrificati*, og de som hadde fått utstedt et bevis på at de hadde ofret, uten faktisk å gjennomføre handlingen, de såkalte *libellatici*. Disse "sertifikatene" var relativt enkle å skaffe seg, ved å bestikke en tjenestemann eller på annen måte skaffe bevis for å ha ofret, uten å faktisk gjøre det.<sup>45</sup> Men det Cyprians behandling av saken viser, er at det å ha lurt seg unna offerhandlingen på ingen måte gjorde en til noe mindre frafallen i kirkens øyne. Det var heller allment akseptert at de som hadde kjøpt seg ut av situasjonen, var å anse som større syndere enn de som hadde gitt etter for tortur.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Christensen 1970: 55

<sup>44</sup> Fox 1986: 451

<sup>45</sup> Fox 1986: 550

<sup>46</sup> Cyprian, *De Lapsi*, (FC, bind 36): 56

Mest kjent er den diokletianske forfølgelse – den store forfølgelsen. Med start i år 303 e.Kr. og en varighet på 8 år ble den den siste, *voldelige* forfølgelsen av de kristne initiert av en romersk keiser. Den utspant seg primært i Lilleasia, Syria, og Egypt.<sup>47</sup> Kristne skrifter ble brent, kirker ødelagt og kirkens ledere ble drept. Som ved de tidligere intensive forfølgelsesperiodene var kristne ledere et uttalt mål. Peter Browns tolkning av denne intensifiseringen og formaliseringen av kristenforfølgelse er at både kirken og imperiet hadde nådd et stadium hvor alle – alle troende eller alle rikets innbyggere – var forventet å innordne seg.<sup>48</sup> Imperiet var blitt universelt og kirken i ferd med å bli katolsk. Kirken hadde med sin organisering og sitt antall blitt den trusselen den ikke hadde vært under Neros tid.

### 2.1.2 Ofringens plass i keiserkulten

De kristnes lovbrudd, og konkrete uttrykk for annerledeshet i møte med Romerriket, var deres motvilje til å ta del i keiserkulten. Det var denne forbrytelsen de ble dømt for, og straffen for dette var døden. Men hvorfor var det så avgjørende at de deltok i keiserkulten?

Den klassiske romerske religionen gjennomgikk en krise i det første århundret før Kristi fødsel. Kulten, prestskapet og templene var i forfall. Påvirkningen fra gresk religion, som til forskjell fra den romerske hadde en plass for metafysisk spekulasjon, gjorde seg gjeldende hos overklassen. Dette medførte en økende likegyldighet overfor den gamle religionen.<sup>49</sup> Samtidig sammenfalt dette med en politisk urolig periode i Romerriket. Borgerkrig og uforutsigbare tider minnet romerne på fedrenes skikker, dyder og den *pax deorum* som lå til grunn for imperiets fremgang. Nedgangstid var for romerne det samme som gudenes straffedom, og førte til en tilbakevending til *mores patrii*.<sup>50</sup>

Parallelt med dette går republikken til grunne og imperiet oppstår. Keiser Augustus trenger legitimitet for sin makt, og finner den i å bli garantisten for gudenes velvilje. Templer gjenreises, og Augustus tar den berømte tittelen *pontifex maximus*. De gammelromerske guddommene ble gjenreist og Augustus befestet myten om sitt guddommelige opphav; han var den gjennfødte Romulus, Cæsars guddommelige sønn, gud og mann, og han var garantist

---

<sup>47</sup> Brown, Peter 1996. *The Rise of Western Christendom*. Oxford: Blackwell Publishing: 62

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Christensen 1970.: 17

<sup>50</sup> Christensen 1970: 18

for gudenes velvilje for riket.<sup>51</sup> Selv om denne religiøse reformen var ny - og på mange måter fremmed,<sup>52</sup> ble den godtatt og befestet sin stilling.

Så når de kristne nektet å ta del i keiserkulten, handlet det ikke bare om å ha en teologisk uenighet, det handlet om noe så fundamentalt som å sette rikets stabilitet og fremgang på spill. Det eneste som krevdes var at man ofret til keiseren – resten av det religiøse liv sto den enkelte fritt til å skjøtte som han ville. Keiserkulten var ikke totalt eksklusivistisk. Den hadde råd til å være tolerant, så lenge keiserens legitimitet ble universelt anerkjent. Enhver kult, som ikke ble ansett som en direkte trussel mot keiserens makt, var tillatt å dyrke. De forskjellige folkegruppene behov for å dyrke sine egne guddommer i tillegg, ble forstått og respektert. De kunne sågar stå for en tilleggsbeskyttelse for riket som nå strakte seg utover enorme områder. Flere keisere anså jødedommen for å gi en slik tilleggsbeskyttelse. Derfor er det på sett og vis ikke vanskelig å forstå de romerske guvernørenes forsøk på imøtekommelse og overtalelse av de uvillige kristne, og deres reaksjoner på de kristnes motvilje mot å gjøre noe så enkelt for å berge livet.<sup>53</sup>

### **2.1.3 Keisermakt og kirkemakt**

Fra 312 e.kr. var keisermakten (med Julian som det viktige unntaket) kristen – dog ikke alltid ortodoks. Fra Konstantins omvendelse dette året og frem mot Theodosius' forbud mot hedensk kult i 392 tar keisermakten steg for steg i retning av et religiøst hegemoni for kirken. I denne delen av oppgaven vil jeg kort ta for meg de viktigste keiserne i dette henseendet, og hvordan de forholdt seg til kirken. 300-tallet var for Romerriket både en tid med sterke keisere, med relativt stor grad av kontroll (som Konstantin), kortregjerende keisere som ikke satt særlig dype spor verken i lovgivning eller religion. I tillegg har vi tronpretenderer som lyktes i varierende grad. Det ville ikke være hensiktsmessig å ta for seg alle. Ved kronologisk å presentere de keiserne som enten brukes direkte av Ambrosius eller foretok viktige religionspolitiske endringer vil jeg vise kristendommens vei mot en stadig mer privilegert stilling og til sist totale seier over hedendommen.

---

<sup>51</sup> Christensen 1970:19

<sup>52</sup> Christensen 1970:21

<sup>53</sup> Fox 1986: 421



## 2.2 300-tallets religionspolitiske utvikling

### 2.2.1 Konstantin – Det store skillet

Keiser Konstantins omvendelse i 312 ble starten på en ny tid og en radikal omkalfatring for både Romerriket og kirken. Kristne kilder<sup>54</sup> forteller at Konstantin før et avgjørende slag fikk en visjon, som Konstantin ved slagets seier tolket som at seieren var gitt ham av de kristnes Gud. Denne legendepregede forklaringen kan peke på det faktum at hans omvendelse kom som noe svært uventet.<sup>55</sup> Hans oppvekst og tidlige voksenliv var, så vidt man vet, i et miljø preget av fiendtlighet mot kristendommen.<sup>56</sup> I populære fremstillinger blir dette uventede skiftet ofte beskrevet som enten en reel religiøst motivert omvendelse eller som en kald, realpolitisk overveielse, hvor Konstantin så seg tjent med en kyriosentrisk, monoteistisk religion som politisk maktmiddel som ga den legitimiteten han trengte.<sup>57</sup> Ettersom historiske figurer, får man anta, var likeså komplekse mennesker som vi liker å anse oss selv som i dag, vil det være naturlig å anta at omvendelsen skyldtes en kombinasjon av de overnevnte grunner.

Konstantin initierte kirkemøtet i Nikea i 325, med den hensikt å styrke kirkens enhet, og motarbeide arianismen, og han grunnla Konstantinopel i 330. Under Konstantin fikk kirken ro til å bygge seg opp, den fikk økonomisk understøttelse og generell velvilje. Imponerende kirkebygg ble oppført i Roma, Antiokia og Jerusalem<sup>58</sup>, og de kristnes antall vokste raskt. Viktigst i dette henseende er hans religionspolitikk, som blir beskrevet som konformistisk innad, men tolerant utad. Skjønt, flere av hans lovvedtak mot jødene<sup>59</sup> dannet ytterligere grunnlag for konflikt mellom jøder og kristne. Konstantin ytret misnøye mot den hedenske offerkulten, men forbød den aldri.<sup>60</sup>

### 2.2.2 Konstantinsønnene

Konstantins tre sønner bar de forvirrende navnene Konstantin II (316-340), Konstantius II (317-361) og Konstans I (323-350). Etter deres fars død ble disse tre medkeisere. Imidlertid

---

<sup>54</sup> De viktigste her er Eusebius' *Vita Constantini* og Lactantius' *De Mortibus Persecutorum*.

<sup>55</sup> Fox 1986: 609

<sup>56</sup> Fox 1986: 611

<sup>57</sup> Den førstnevnte har i hovedsak vært den dominerende i den kirkelige fremstillingen, mens den sistnevnte vinklingen særlig gjorde seg gjeldende i tradisjonen etter Edvard Gibbon.

<sup>58</sup> Leadbetter, Bill 2000. I Esler, Philip F. (red) *The Early Christians World*: 274

<sup>59</sup> Leadbetter Bill 2000: 1077

<sup>60</sup> Ibid.

kom de fort i konflikt med hverandre. Konstantin ble drept av Konstants, som i sin tur ble drept av tronpretendenten Magentius. Men i det tiåret han regjerte, rakk Konstants å sette spor i den religiøse lovgivningen. Han var døpt og hadde et klart ønske om å gjøre kristendommen til eneste tillatte religion.<sup>61</sup> Han gikk hardt ut og innførte en lov som forbød hedendommen og ikke minst offerpraksisen. Denne loven møtte så stor folkelig motstand at han modererte loven til kun å slå fast at kampen mot overtroen måtte fortsette, men templer utenfor Roma forble urørt.<sup>62</sup> Etter å ha drept Magentius ble Konstantius enekeiser. Etter å ha oppnevnt en medkeiser, som han etter noen år fikk henrettet, oppnevnte han sin fetter Julian. Disse kom imidlertid også i kamp, men Konstantius døde på vei til slaget. Konstantius' religionspolitikk lå på linje med Konstants' – målet var kristendommens , dog den arianske, seier over hedendommen, men hedendommen var fremdeles for sterk til at det siste skritt kunne tas.<sup>63</sup>

### **2.2.3 Julian apostaten**

Flavius Claudius Julianus Augustus (332–363) stod for et religiøst skifte av like overraskende karakter som sin onkel Konstantin, dog med langt mindre varige konsekvenser. Kort tid etter at han kom til makten stod han frem som en nyomvendt hedning, med det mål for øye å gjenreise den romerske hedendom som statsreligion og utrydde kirken.

Julian vokste opp i et primært kristent miljø. Han ble døpt og fikk en klassisk utdannelse, av kristne lærere, som også omfattet antikkens klassikere.<sup>64</sup> Allerede som ung mann gikk hans sympatier i retning av Jamblikos forsøk på å forene nyplatonsk filosofi og gammelromersk religiøs praksis, og han lot seg innvie i mysteriekulter. Han vraket kristendommen – enn så lenge i hemmelighet.<sup>65</sup> Etter at han ble enekeiser, og åpent kunne fronte sin nye tro, ble kirken fratatt sine privilegier. Hedenske templer, som hadde blitt forlatt, ble satt i stand og igjen brukt til det de hadde blitt bygget for. Den viktigste anti-kristne handlingen var å ta kontroll over undervisningsinstitusjonene og bestemme at kristne tekster ikke skulle undervises i. Elevene skulle få en klassisk romersk (dvs. hedensk) utdannelse. Det viktigste

---

<sup>61</sup> Christensen 1970: 245

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Christensen 1970: 246

<sup>64</sup> Christensen 1970: 252

<sup>65</sup> Ibid.

slaget mot de kristne i denne sammenheng var at kristne lærere fikk forbud mot å undervise i de klassiske tekstene.<sup>66</sup>

Intellektuelt føyer Julian seg inn i en lang tradisjon av hedenske filosofer som søkte å bekjempe kristendommen. Denne spesifikke tradisjonen søkte å vise kristendommens falskhet ved å anse den som en jødisk vranglære. Men for å ha en jødisk vranglære var man avhengig av en jødisk ortodoksi. Julian hadde stor respekt for den jødiske religion, særlig fordi den innehadde to sentrale elementer som var vitale for hans egen religiøsitet: en eldgammel tradisjon og en offerkult (inntil tempelets ødeleggelse). Han reverserte de anti-jødiske lovene som hadde blitt innført under Konstantin og Konstantius,<sup>67</sup> og ga tillatelse til å starte gjenoppbyggingen av tempelet i Jerusalem.<sup>68</sup> Julian viste en tydelig ”splitt-og-hersk-strategi” mot de kristne - særlig ved å tilbakekalle kjetterne som Konstantin og hans sønner hadde forvist.

Et svært interessant aspekt ved Julians religiøse praksis er den emosjonelle karakter den synes å ha hatt.<sup>69</sup> I tillegg til tradisjonsargumentet og det praktiske synet på ofring og gjengjeldelse, finner vi hos Julian et følelsesspråk som synes fremmed for romersk hedendom. Peter Brown peker på Konstantins omvendelse som en meget romersk omvendelse.<sup>70</sup> Kanskje man på samme måte kan kalle Julians omvendelse en ”kristen” omvendelse?

Julian døde på slagmarken, og ble etterfulgt av Jovian, som var kristen. Han regjerte enda kortere enn Julian, og rakk stort sett bare å gjennomføre en ting som keiser - å reversere Julians edikter og gjeninnføre kristendommen som den foretrukne religion.

---

<sup>66</sup> Wilken, Robert L. 1984. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven & London: Yale University Press: 174

<sup>67</sup> Christensen 1970: 263

<sup>68</sup> Dette skal vi komme tilbake til i behandlingen av brev 40.

<sup>69</sup> Wilken 1984: 172

<sup>70</sup> Brown 1986: 60

## 2.3 Dramatis Personae

### 2.3.1 Keiser Valentinian

Med keiser Valentinian trår vi inn i Ambrosius tid som biskop. Han ble utnevnt til keiser i 375 – fire år gammel.<sup>71</sup> Flavius Valentinian (371-92) var på det tidspunktet bare 18 år og ble sendt til ham tidlig i tenårene. Han var dermed en keiser mer i navnet enn i gavnet, og i stor grad kontrollert av sine rådgivere. Hans mor Justina var en innbitt arianer,<sup>72</sup> og Valentinian står for ettertiden som en keiser underlagt andres innflytelse, uten verken selvstendig makt eller myndighet. Hans tidlige død gjorde at han aldri rakk å gjøre seg gjeldende som noe annet enn en pueril keiser.

### 2.3.2 Keiser Theodosius

Keiser (Flavius) Theodosius I den Store (347-395) regjerte som keiser i Østromerriket fra 379, og var den siste keiseren som regjerte i både Østromerriket og Vestromerriket fra 394 og frem til sin død året etter. Han var født i Spania og selv om tidlige biografier hevder hans slektskap til keiser Trajan<sup>73</sup> var Theodosius ikke av keiserlig familie. Han ble gjort til medkeiser av keiser Gratian etter keiser Valens' død. Det er en del usikkerhet forbundet med akkurat hvordan han ble keiser.

Etter flere keisere med arianske sympatier var Theodosius tilhenger av den nikenske tro. I 380 vedtok han en lov, kalt *Cunctos populos*<sup>74</sup>, som kalte dissenterne (først og fremst arianere) i gale, som ville rammes både av Guds straffedom og keiserlig forfølgelse.<sup>75</sup> Videre under Theodosius' regjeringstid ble den nikenske tro stadig styrket ved keiserlige lover, og arianske geistlige ble forvist og forfulgt.<sup>76</sup>

Augustin tegner et svært flatterende bilde av Theodosius i *De Civitate Dei*. For Augustin var han "et lysende eksempel på en god kristen keiser". Særlig hans støtte til kirken,

---

<sup>71</sup> Leadbetter 2000: 279

<sup>72</sup> I 386 beordret hun at Milanos hovedkirke skulle overgis til arianerne, noe som resulterte i at Ambrosius og den nikenske menigheten i Milano forskanset seg i kirken (Paulinus, *Vita Ambrosii* i Ramsay 1997: 201-202)

<sup>73</sup> Bowes, K. og Kulikowski, M. i McLynn, N., *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*, Ashgate Variorum, Farnham, 2009: 1

<sup>74</sup> Etter lovens første to ord, "alle folk". Leadbetter: 283-84

<sup>75</sup> Bowes & Kulikowski 2009: 3

<sup>76</sup> Leadbetter 2000: 284

motarbeidelse av hedendom og, ikke minst, hans evne til å gjøre bot gjør ham for Augustin til en troshelt og noe i nærheten av en idealkeiser.<sup>77</sup>

Theodosius hadde sitt tilhold og sin maktbase i den østlige delen av riket og hadde derfor ingen naturlige møtepunkt med Ambrosius før 388, da han kom til Milano etter å ha ført krig mot, og vunnet over, Magnus Maximus som hadde avsatt Valentinian II.<sup>78</sup> Fra da fikk de imidlertid raskt etablert et nært forhold, med kampen for ortodoksi som felles sak. Men som vi skal se i undersøkelsen av brevene fra Ambrosius til Theodosius, var det ikke noe ukomplisert forhold.

Under Theodosius ble de siste anti-hedenske lover vedtatt, og kirkens seier var fullendt (i alle fall normativt).<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Augustin, *De Civitate Dei*: 79

<sup>78</sup> Leadbetter 2000: 285

<sup>79</sup> Brown 1996: 74

## 3 Analyse av brevene

### 3.1 Saken om Viktoria-alteret

#### – Brev 18 til Valentinian, år 384

##### 3.1.1 Brevets foranledning

Kultstedene var av avgjørende betydning for den romerske kulten. Derfor var fjerningen av altere, ødeleggelse av templer og andre hedenske kultsteder konkrete uttrykk for den gradvise fortrengningen av den gamle religionen. Gudinnen Viktoria var en av romernes sentrale guddommer. Som den romerske ekvivalenten til den greske gudinnen Nike var hun den personifiserte seier. Viktoria-alteret i det romerske senatet var en sentral institusjon, og dets funksjon vil fremgå av brevanalysen som følger.

Viktoria-alteret i senatet, som opprinnelig ble oppført i 29 f.kr., ble fjernet av Konstantius II i 357, deretter gjenoppført av Julian Apostaten, og tilslutt fjernet av keiser Gratian i 382. Samtidig med dette ble vestalinnenes<sup>80</sup> økonomiske privilegier (blant annet skattefrihet) avskaffet.<sup>81</sup> Den hedenske byprefekten Symmachus kommer i 384 med en anmodning om å få gjenreist dette alteret og gjeninnført privilegiene, og henvender seg til keiseren. Dette kommer Ambrosius for øre, og han tar grep for å forsikre seg om at den unge keiseren ikke følger anmodningen. I min gjennomgang av Symmachus' *Relatio* og Ambrosius' svar er det særlig to ting som jeg skal fokusere på: hvordan Ambrosius henvender seg til keiseren, og hvilke konsekvenser det ville få dersom keiseren etterkom Symmachus' anmodning. Peter Brown hevder i *Through the Eye of a Needle* at Ambrosius slår denne hendelsen totalt ut av proporsjoner. Ved å reagere så kraftig og ”militant”, skriver Brown, som Ambrosius gjør, gjør han en sak som av natur dreier seg om et forsøk på opprettelse av en byråkratisk slurvefeil til at hedningene forsøker å gi kirken et nådestøt. Slik gir Ambrosius både saken og Symmachus en oppblåst posisjon for ettertiden.<sup>82</sup> Når denne hendelsen ses i sammenheng med 300-tallets trinnvise vei mot kirkens stadig styrkede stilling på bekostning av den hedenske kulten, finner jeg det vanskelig å skulle være med på Browns nedvurdering av denne saken. Der Brown ser resepsjonshistorien som et resultat av oppblåste tilfeldigheter, vil

---

<sup>80</sup> Vestalinnene var tempeljomfruer. De var syv i tallet og var fra adelige familier. (Brown 2012: 104)

<sup>81</sup> Brown 2012: 104

<sup>82</sup> Brown 2012: 104-105

jeg argumentere for at denne hendelsen har sin rettmessige plass i rekken av kirkelige seire, på lik linje med endringer av lovverk.

Symmachus trenger en presentasjon. Quintus Aurelius Symmachus (345-402) tilhørte den romerske senatsadelen, og han var fra en av de gamle og mektige familiene. Symmachus gjorde, som Ambrosius, tidlig en god karriere i Romerriket. Han ble prokunsul i provinsen Afrika allerede sent i 20-årene, og var byprefekt i Roma i 384/5. Han var kjent som en retoriker av rang. For ettertiden har han fått en status som en ”siste hedning”, selv om hans biografi utover disputten med Ambrosius absolutt rettferdiggjør at han huskes i kraft av hans øvrige virke som senantik statsmann.

Skriften fra Symmachus er et *relatio*, et framlegg av en embetsmann i senatet. I 18 korte kapitler, adressert til tre keisere, Valentinian, Theodosius og Arcadius, legger Symmachus frem sin sak. Han peker på naturen av hans embete som påtvinger ham lojalitet både til keiserne og til befolkningen, og han understreker at det her ikke finnes noen dyptgående uenighet. Statens enhet og velferd er viktigere enn den enkeltes behov for uenighet.<sup>83</sup> Likevel er det senatets oppgave å se på vegne av keiserne. Senatets oppgave er å forsvare forfedrenes institusjoner, Romerrikets rett og dets skjebne. Slik ivaretas æren, som ikke bør forringes av at keiserne handler i strid med forfedrenes skikker. Derfor krever senatet gjenopprettelsen av de vilkårene den hedenske religionen, som så lenge hadde vært til fordel for riket, hadde hatt. Symmachus bruker forutgående keiseres handlingsmønstre som modell; Julian som fulgte forfedrenes skikker - og Gratian som ikke forbød dem.

Så kommer han med en advarsel med hint om den katastrofen som vitterlig skulle ramme Romerriket: ”Hvem er så fortrolig med barbarene at han ikke ønsker et Viktoria-alter?”<sup>84</sup> Symmachus ber om at de (senatorene) kan få overlevere til ettertiden den skikk de fikk overlevert som barn. For, som han skriver, ”kjærligheten til gammel skikk er stor”.<sup>85</sup> Så går han inn på den funksjonen alteret hadde i senatet: ”Hvor skal vi sverge å følge deres [keisernes lover] og ordrer?”<sup>86</sup> Uten en religiøs sanksjon blir ikke det falske sinn skremt. Og selv om gud er alle steder, og ingen steder er trygg for falske vitnesbyrd, inngyter et religiøst nærvær i form av en gjenstand frykt. Alterets nærvær vil også gi en effekt på senatets arbeid,

---

<sup>83</sup> Symmachus, *Relatio* 3: 2

<sup>84</sup> Symmachus, *Relatio* 3: 4 ”Quis ita familiaris est barbaris, ut aram Victoriae non requirat?”

<sup>85</sup> Symmachus, *Relatio* 3: 4 ”Consuetudinis amor magnus est.”

<sup>86</sup> Symmachus, *Relatio* 3: 6 ”Ubi in leges vestras et verba iurabimus?”

da det vil gjøre at ethvert dekret vil bli behandlet *som om* senatorene var under en religiøs ed. Keiserne ønsker vel ikke å åpne slikt et sted for falske vitnesbyrd?

Igjen går han til tidligere keisere; Konstantius fjernet alteret, det bør ikke imiteres. Men han gjorde mye annet som burde imiteres; han fjernet ingen av vestalinnenenes privilegier, han ansatte adelsmenn i pretestillinger, han nektet ikke finansiering til de hedenske seremoniene, og han viste interesse og respekt for seremoniene og bygningene.<sup>87</sup> Konstantius fremholdes som et forbilde i det at han vel tilhørte en annen tro, men likevel lot den romerske kulten leve. Symmachus ser ingen problemer med at enhver mann har sine egne riter. Her går Symmachus inn på en slags universalistisk religionsfortolkning; ”Det guddommelige sinn”<sup>88</sup> har gitt ulike byer ulike religiøse uttrykk. Med andre ord, det finnes en høyeste Gud, som er felles for alle, og dyrkelsen av denne guddommen får ulike uttrykk basert på geografi. Da menneskenes sinn er sløvt, og det er vanskelig å vite hvilken av kultene som er den rette, gir tradisjon tyngde og legitimitet. All tilbedelse er i bunn og grunn den samme. Noe så stort som de evige mysterier kan ikke oppnås ved en vei alene. Senatet er ydmykt, de tilbyr bønner, ikke konflikt.

Symmachus’ primære retoriske grep er å la Roma selv tale, en antropomorf by i en gammel kvinnes skikkelse. Hun ber om at de seremoniene som gjorde henne i stand til å underlegge seg verden, og som reddet henne fra Hannibal, ikke skal tas fra henne. Hun angreir ikke på sine handlinger, og ber om å få slippe den skammen det er å skulle forandre seg i høy alder.<sup>89</sup> Symmachus spør hvilken økonomisk vinning det er i å frata vestalinnene deres privilegier. Skulle dette, som selv de fattigste keiserne opprettholdt, nektes vestalinnene i disse rike tider? Er det ikke bedre om statskassen fylles opp av krigsbytte, enn av innsparte midler som nektes prestene? Statskassen holder også tilbake land testamentert til vestalinnene og prestene. Dette ber Symmachus dem om å slutte med, med henvisning til romersk lov - selv slaver får utforme sine egne testamenter.

Det siste poenget vedrører rikets sikkerhet; den politikken som føres mot hedningekulten, kan få konsekvenser. Symmachus peker på tidligere tiders helligbrøde mot kulten – med

---

<sup>87</sup> Symmachus, *Relatio* 3: 7

<sup>88</sup> Symmachus, *Relatio* 3:8 ”mens divina”

<sup>89</sup> Symmachus, *Relatio* 3: 9



hungersnød som konsekvens. Avslutningsvis ber Symmachus om alle sekters velsignelse over keiserne.

### 3.1.2 Gjennomgang av Ambrosius sitt brev

Av brevene som er fokus for denne oppgaven, er dette klart det lengste, og mye av polemikken som føres mot Symmachus, faller utenfor denne oppgavens fokus. Hovedsaken er Ambrosius' pålegg til keiseren. Men dette er så innvevd i polemikken mot Symmachus at det ville være unaturlig å ikke ta denne med.

Ambrosius brev starter med hilsninger til keiseren, som han tiltaler som ”svært velsignede fyrste”<sup>90</sup> og ”nådigste keiser”<sup>91</sup>. Både keiserens opphøyethet og sterke tro legger dermed grunnlaget for den videre tiltalen. Han gjør rede for hensikten med brevet; han er klar over Symmachus henvendelse, og selv om han ingenlunde betviler keiserens rette tro, vil han likevel forsikre seg om at Valentinian ikke etterkommer prefektens anmodning. Selv om Ambrosius smigrer den unge keiseren med flatterende karaktertrekk (ung, men likevel en veteran i troens kraft), virker de her mer standardiserte enn i korrespondansen med Theodosius. Vi kan gå ut ifra at både Valentinians alder og avhengighet av sine rådgivere spiller inn her.

Ambrosius tilbakeviser Symmachus' premisser; at den hedenske kulten har hatt noen innvirkning på krigslykke og den generelle velferd i riket. Både eksemplene på gudenes beskyttelse, og mangelen på sådan, tilskriver han menneskelig dyktighet, tilfeldigheter og naturens gang. Er kanskje Symmachus ukjent med det fenomen at det er variasjon mellom årene?<sup>92</sup> Ambrosius bruker samme retoriske grep som Symmachus (den antropomorfe Roma), men hos ham er det en ganske annet Roma vi møter; en gammel kvinne som er lei av å bli tilsølt av blod fra unyttige seremonier.

Ambrosius' hensikt med brevet er begrenset. Han vil tilbakevise Symmachus' tekst, ikke avsløre overtro. Dette mener han forøvrig Symmachus klarer utmerket selv.<sup>93</sup> Ambrosius følger det han anså som sin plikt som biskop, og han er både polemisk og direkte mot

---

<sup>90</sup> Ambrosius, *ep. 18*, (FC): 37 ”beatissimi principi”

<sup>91</sup> Ibid. ”clementissimo imperatori”

<sup>92</sup> Ambrosius, *ep. 18*, (FC): 46

<sup>93</sup> Ambrosius, *ep. 18*, (FC): 40

Symmachus. Imidlertid uttrykker han annetsteds stor respekt for byprefekten. I sitt brev til Eugenius skriver han om ”den utmerkede Symmachus” at han er en mann som følger de forpliktelser hans vilje og overbevisning pålegger ham.<sup>94</sup>

Når Ambrosius avviser de hedenske seremonienes effekt, og begrunner krigslykke med store hærer og gode soldater, og gode avlinger med naturlig variasjon, så er det ikke fordi det guddommelige er uinteressert i verden, men simpelthen fordi de hedenske seremoniene er hedenske. De dyrker avguder som ikke har makt til verken å lønne eller straffe.<sup>95</sup>

Symmachus’ forsøk på en dialogisk løsning faller ikke overraskende på stengrunn hos Ambrosius; ”Det dere er uvitende om, vet vi [kristne] ved Guds stemme.”<sup>96</sup>

Når det gjelder Symmachus’ anmodning om understøttelse av vestalinnene, avfeier Ambrosius deres funksjon, og han peker på de kristne jomfruenes overlegenhet. Deres (altså munkene og nonnene) antall overgår langt de hedenske tempeljomfruene, og i motsetning til disse handler de kristne asketene uselvisk.<sup>97</sup> De kristne jomfruene overgår de hedenske i både bedrifter, motivasjon og antall. Også i *De virginibus* sammenligner Ambrosius vestalinnene med de kristne jomfruene. Vestalinnene kommer heller ikke her særlig godt ut av sammenligningen. Ambrosius finner det tidsavgrensede kyskhetsløftet, med sikte på jordisk belønning, lite beundringsverdig.<sup>98</sup>

Som vi også ser i de andre brevene, legitimerer Ambrosius den kristne keisermaktens maktbruk overfor andre religiøse grupper (hedninger og jøder) med den maktbruk de kristne ble utsatt for under hedenske keisere. De samme ulempene som nå rammet hedningene, ble de kristne utsatt for under de hedenske keiserne, uten at kirken klaget. Denne argumentasjonen tyder på at det prinsipielle i Ambrosius’ forståelse av religion og statens understøttelse av denne, ikke ligger i toleranse, men i at det er en automatikk i at maktthaverens religion er den som favoriseres.

---

<sup>94</sup> Ambrosius, *ep.* 57, (FC): 63

<sup>95</sup> Det er interessant å merke seg at Ambrosius ikke kontrer Symmachus påstander om rikets suksess med påstanden at disse seire og denne beskyttelsen var gitt av Gud. I *De Civitate Dei*, imøtegår Augustin samme type påstander ved å argumentere med for at Roms fremgang kom fordi det romerske folk innehadde noen særlig positive karaktertrekk, som søken etter ære, som Gud belønnet, men i Ambrosius’ brev 18 tilskrives denne fremgangen ”naturlige fenomener”.

<sup>96</sup> Ambrosius, *ep.* 18, (FC): 40 *Quod vos ignoratis, id nos Dei voce cognovimus*

<sup>97</sup> Ambrosius, *ep.* 18, (FC): 42 Her spiller Ambrosius på den økonomiske støtten vestalinnene tidligere hadde fått.

<sup>98</sup> Ambrosius, *De Virginibus* i Ramsay 1997: 77

I brevet er det ikke noe fiksert avslutningsformular, ingen hilsen, eller ønske om god helse. Brevet avsluttes med en oppfordring til keiseren om å følge sin tro og brorskapets bånd.<sup>99</sup> Ambrosius har gjennom hele brevet gitt klare føringer på hva det vil si.

### 3.1.3 Keiseren som libellaticus.

Ambrosius' direkte tale til keiseren i dette brevet kan beskrives som dels smigrende og dels paternalistisk. Han understreker at han ikke betviler keiserens tro eller dømmekraft, og at han anser keiseren for å være "en veteran i troens kraft" tross hans unge alder. Selv om Ambrosius skriver at han er trygg på at keiseren vil gjøre det rette, og ikke gi etter for Symmachus' eleverte honningsnakk, peker det faktum at han faktisk skriver dette brevet, på at han ikke kan ha vært helt sikker. "Ikke bare de tilstedeværendes, men også de fraværendes, og hva mer er, keisere, *deres* tro er under angrep, for hvis du tillater [ofringen], gir du din tilslutning".<sup>100</sup>

Slik lyder Ambrosius' advarsel til den unge keiseren. Det å ofre var for en kristen uhørt og skammelig, og som vi så i den historiske gjennomgangen, var det ikke kun ved faktisk å utføre ofringen man gjorde seg skyldig i en grov overtredelse. Ambrosius skriver: "La ingen smykke seg med sitt fravær. Den er mer tilstede som forener seg selv med andres tanker enn hvis han gir sin tilslutning fremfor deres øyne".<sup>101</sup>

Hvor mye større slag for kirken ville det da ikke være om den kristne keiseren godkjente og understøttet et avgudsalter og ofringen som skjedde der? Man ville få en uutholdelig situasjon hvor keiseren måtte betraktes som en *lapsus* av typen *libellaticus*, og det over 70 år etter at det for en kristen var den eneste måten å redde livet på. Keiserens eneste mulige vinning på å etterkomme Symmachus' anmodning var å vinne den hedenske delen av senatsadelens respekt. På slutten av det 4. århundre ville det være en dumdristig, og ikke minst unødvendig, investering. Ambrosius gir ikke den unge keiseren rom for realpolitisk pragmatisme. Å godkjenne Viktoria-kulten er i ånden å være med på den, noe som er vel så sterkt som om han fysisk skulle være tilstede i en slik kultutfoldelse.

---

<sup>99</sup> Ambrosius, *ep. 18*, (FC): 51

<sup>100</sup> Ambrosius, *ep. 18*, (FC): 49 "Jam non solum praesentium, sed absentium etiam, et quod est amplius, imperatores, fides vestra pulsatur, vos enim cogitis, si jubetis."

<sup>101</sup> Ambrosius, *ep. 18*, (FC): 50-51 "Nemo sibi de absentia blandiatur. Praesentior est, qui se animis inserit, quam qui oculis protestatur"

### 3.1.4 Tidligere keisere som eksempel til etterfølgelse

Ambrosius bruker tidligere keiseres handlemåte som modell for hvordan Valentinian bør løse denne saken. Han skriver: ”En kristen keiser vet å ære Kristi alter alene”.<sup>102</sup> På samme måte som de hedenske keiserne ikke reiste noe kristent alter, kan ikke en kristen keiser befatte seg med noe annet enn kristne altere. Vi ser her hvordan også hedenske keisere blir fremstilt som forbilder Valentinian kan navigere etter; keiserens religion, det være seg hedendom eller kristendom, er den eneste han som keiser kan understøtte. Her kan det argumenteres for at for Ambrosius er ikke keiserens religiøse funksjon vesensforskjellig fra slik den var i det hedenske Romerriket.

Konstantius fjernet alteret i 357. Symmachus peker på at denne keiseren ikke gjorde noe annet mot den hedenske institusjonen; han rørte ikke de økonomiske rammene verken for presteskaper eller for vestalinnene. Det er dette som burde være Valentinians forbilde, ikke fjerningen av alteret.<sup>103</sup> Her innvender Ambrosius at det er nettopp fjerningen av altere som var prisverdig hos Konstantius, og ikke at han lot privilegiene være urørt.<sup>104</sup> Hvis vi skjeler til Ambrosius’ brev 17, utdypes det der hvordan Konstantius kunne tjene som forbilde for Valentinian. Keiser Konstantius trodde at bare det å se alteret ville forurense ham.<sup>105</sup>

### 3.1.5 Oppsummering

Hovedsaken for Ambrosius’ i brevet til Valentinian, er at keiseren ikke under noen omstendighet kan etterkomme Symmachus’ anmodning. For keiseren ville det å tillate hedensk ofring i sitt navn være som å utføre handlingen selv. Dette ville gjøre keiseren til en kristen *lapsus*, noe som ville ha vært et uutholdelig nederlag for kirken. Vi ser her, som vi skal se i behandlingen av brev 40 og 51, at Ambrosius’ trumfkort i sin påvirkning av keiserne er utestengelsen fra kulten. Forskjellen er at trusselen i brevet til Valentinian er mer implisitt, og at den ikke settes ut i live. Men brevet hadde den ønskede effekt; Valentinian etterkom ikke Symmachus’ ønske.

Keiserens religiøse plikt, enten han var hedensk eller kristen, var for Ambrosius å favorisere sin egen religion, og etterstrebe religiøs ensretning i riket. Symmachus’ forsøk på en

---

<sup>102</sup> Ambrosius, *ep. 18*, (FC): 41 ”christianus imperator aram solius Christi didicit honorare.”

<sup>103</sup> Symmachus, *Relatio 3*: 7

<sup>104</sup> Ambrosius, *ep. 18*, (FC): 51

<sup>105</sup> Ambrosius, *ep. 17*, (FC): 32

pragmatisk sameksistens blir punkt for punkt avfeid av Ambrosius. Veien mot kirkens triumf ligger klar.

## **3.2 Saken om synagogen i Callinicum**

### **– Brev 40 til keiser Theodosius, år 388**

#### **3.2.1 Brevets foranledning**

Forholdet mellom kirken og synagogen var på 300-tallet, for å si det mildt, ikke særlig godt. I det første århundre ble kirken forfulgt av synagogen. Under de romerske forfølgelsene i det andre og tredje århundre var synagogen mer enn villig til å vise romerne at kristendommen ikke var en del av jødedommen og at den dermed ikke kunne få samme religiøse særretter som jødedommen. På 360-tallet allierer Julian Apostaten seg med synagogen for å avsløre kristendommen og motarbeide kirken. På 380-tallet er maktforholdet snudd, og for noen er tiden moden for hevn. I Callinicum hadde en konflikt mellom kristne og jøder eskalert, og en synagoge ble brent av de lokale kristne, med velsignelse fra byens biskop. Keiser Theodosius' reaksjon virker rett og rettferdig, og ikke minst i tråd med god utøvelse av verdslig makt; de skyldige ble dømt, og synagogen ble gjenoppbygget på biskopens bekostning. Men Ambrosius griper inn prosessen ved å sende et brev til keiseren, der han refser ham for å våge å dømme noe som helst i kirkens disfavør. I denne delen av oppgaven skal vi se hvordan Ambrosius krever kirkens forrang (også der kirken har trått feil) foran sivilsamfunnets lovregulering.

#### **3.2.2 Gjennomgang av brevet**

Brevets åpningshilsen lyder: ”Til den aller nådigste og mest velsignede keiser Theodosius Augustus”<sup>106</sup>. Altså finner vi her både en anerkjennelse av Theodosius' gode karakter og hans legitimitet som en gudssanksjonert keiser. Brevets innledning er ydmyk, og Ambrosius fremhever sin egen uverdighet, og sin nervøsitet for det ærend han skal frembære, men hinter også til sin makt. Han skriver: ”hvis jeg ikke er verdig til å høre fra deg, er jeg heller ikke verdig til å ofre for deg, jeg som du har betrodd dine løfter og bønner.”<sup>107</sup> Her finner vi Ambrosius mektigste våpen mot keiseren, nemlig tilbakeholdelsen av sakramentet. Videre skriver Ambrosius ut om viktigheten av en biskops frihet, og da særlig hans talefrihet. En god

---

<sup>106</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 6 ”Clementissimo principi, ac beatissimo imperatori Theodosio augusto”

<sup>107</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 6 ”Nam si indignus sum, qui a te audiar, indignus sum qui pro te offeram, cui tua vota, cui tuas comittas preces”

keiser elsker frihet, en dårlig keiser elsker slaveri.<sup>108</sup> Intet er så viktig for en biskop at han vil trosse Gud, ved å være stille i denne saken.<sup>109</sup>

Ambrosius' krav til legitimitet er interessant. Ambrosius skriver at dette ikke er noe han gjør for å blande seg inn i andres saker, han følger sin plikt som biskop, og følger utelukkende Guds bud. Hans interesse i denne saken er kjærligheten til keiseren, og "keiserens velvære".<sup>110</sup> Før Ambrosius presenterer selve hovedsaken henter han om den ved å skrive at dersom det hadde dreid seg om sak som angikk riket (altså en sivilrettslig sak), ville ikke Ambrosius reagere på at han ikke ble invitert til å si sin mening, men dette dreier seg om en *sak som involverer Gud*.<sup>111</sup> Vi ser altså at for Ambrosius handler denne saken ikke om et statlig anliggende, det dreier seg ikke om noe så simpelt som vandalisme – det er en åndskamp. Kirken er den ene parten i hendelsen, dermed involverer saken Gud.

Så kommer Ambrosius frem til selve saken og gjenforteller keiseren hvilket lovbrudd som hadde hendt, og hvordan keiseren hadde agert. Deretter kommer to argumentasjonsrekker, som vi skal behandle hver for deg, nemlig kirkens forhold til synagogen og keiserens forventede atferd, å særbehandle sin egen religion.

Et nøkkelutsagn i dette brevet er følgende: "Handler ditt motiv om disiplin, O keiser? Hva er viktigst: en demonstrasjon av disiplin eller religionens sak? Det er nødvendig at domsembetet viker for religionen.".<sup>112</sup> Her finner vi i bunn og grunn grunnlaget for Ambrosius' politiske teologi. Det finnes ingen viktigere sak enn kirkens seier. For dette må alt annet vike, inkludert behovet for lov og orden

Selv om de involverte i denne saken i Callinicum var motstridende religiøse grupper, må både angrepet på synagogen og keiserens reaksjon anses som godt innenfor den verdslige maktens domene. Likevel, fordi den verdslige makt i dette tilfellet straffer en biskop og den lokale kirken, på helt legitim måte etter romersk lov, motsetter Ambrosius seg denne maktbruken på det sterkeste. Han utfordrer keiserens maktutøvelse ved å erklære at det var

---

<sup>108</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 7

<sup>109</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 7 (her henter Ambrosius autoritet fra både salme 118 og Esekiel 3 – frykten for Gud overgår frykten for jordiske konger)

<sup>110</sup> Ibid. "Salutis"

<sup>111</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 8

<sup>112</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 11 "Sed disciplinae te ratio, imperator, movet. Quid igitur est amplius? disciplinae specia, an causa religionis? Cedat oportet censura devotioni."

han selv som satte fyr på synagogen. Om ikke med egne hender, så var det Ambrosius som ga ordren om det. Ambrosius fortsetter med å peke på at hvis noen skulle komme med den enkle innvending at Ambrosius verken satte fyr på, eller beordret brenningen av synagogen, flytter han *the line of command* like opp til Gud. Brannen i synagogen var et tegn på den dom som hviler over jødene, for at ”det ikke skulle være noen bygning hvor Kristus blir fornektet”.<sup>113</sup> Ambrosius’ tankerekke er, for å si det mildt, anstøtelig, og krever noe undersøkelse av biskopens syn på jødedommen.

I dette brevet er det ikke noen lykkeønskninger som utgjør avslutningsformularet. Det er en advarsel og en sterk oppfordring om at keiseren må endre sin beslutning. Han bønnfaller keiseren om å ikke møte hans beskjed med forakt, for Ambrosius frykter for begges sjel. Men, skriver han helt avslutningsvis, ”jeg har gjort det som kunne gjøres, på mer ærefult vis, for at du heller kunne høre meg i palasset, og ikke, hvis det skulle være nødvendig, å høre meg i kirken”.<sup>114</sup> Keiseren er altså ikke velkommen i kirken, og vi skal se nedenfor hvordan Ambrosius beretter om hvordan det gikk når keiseren våget seg dit likevel.

### 3.2.3 Ambrosius og synagogen

Ambrosius plasserer hendelsen i Callinicum i en åndskamp. En synagoge var ikke bare et bygg, men et hus for vantro, vanfromhet og ”et galskapens tilfluktssted, som Gud selv har fordømt”.<sup>115</sup> Gjennom hele brevet bruker Ambrosius harde ord mot jødene og synagogen. De kjenner ikke Kristus<sup>116</sup>, de er vantro, grådige,<sup>117</sup> de har brent kirker<sup>118</sup>, kommer med falske anklager<sup>119</sup> og ikke minst; de fikk ved hjelp av falske anklager Kristus drept.<sup>120</sup> Med tanke på den kristen/jødiske historien i Europa (ikke minst i det 20. århundre) er tidligere kristen polemikk mot jødene alltid en utfordring.<sup>121</sup> Men denne polemikken springer ikke ut av et vakuum. Som vi så i den historiske gjennomgangen, var det i Ambrosius’ levetid tross alt ikke så lenge siden styrkeforholdet mellom kristendom og jødedom hadde snudd. Dette, sammen med den effekten keiser Julians anti-kristne prosjekt hadde på forholdet mellom

<sup>113</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 10 ”ne esset locus in quo Christus negaretur”

<sup>114</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 19 ”Ego certe quod honorificentius fieri potuit, feci, ut me magis audires in regia, ne, si necesse esset, audire in Ecclesia.”

<sup>115</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC) 12 ”amentiae receptaculum quod Deus damnavit ipse.”

<sup>116</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 10

<sup>117</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 11

<sup>118</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 12

<sup>119</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 14

<sup>120</sup> Ibid.

<sup>121</sup> Det samme gjelder særlig med enkelte Luther-tekster.

kristne og jøder, gjorde at det var lite velvilje for synagogen hos Ambrosius. Jøders påtenning av kirker under keiser Julians regjeringstid gir Ambrosius den nødvendige uretten som legitimerer hevn.<sup>122</sup>

Selvfølgelig gir kristendommens jødiske opphav noen spesielle angrepspunkt for Ambrosius, men hans anti-jødiske polemikk er ikke vesensforskjellig fra hans anti-hedenske polemikk. Som dette brevet viser i all tydelighet, er det for Ambrosius kun en sak – nemlig kirkens sak. Ethvert element som står i veien for kirkens seier, er en del av den åndskampen som foregår - og behandles deretter.

### 3.2.4 Spor av Ambrosius sitt keiserideal

I bunn og grunn ser dette ut til å handle mer om at keiseren ”favoriserer” en annen gruppe enn kirken, enn at det spesifikt dreier seg om en synagoge. Likevel spiller det vanskelige forholdet mellom kirken og synagogen (og de kristne keiserne og synagogen) helt klart inn, og tilfører konflikten flere elementer. Vi kan dele Ambrosius’ argumentasjon i to. For det første viser han til rettslig sedvane. Tidligere hadde både husene til prefekter og andre romerske embetsmenn blitt brent. Det samme hadde skjedd med kristne kirker, men ingen av disse ildpåsettelsene, skriver Ambrosius, ble straffet på en tilsvarende måte.<sup>123</sup> For det andre argumenterer Ambrosius med at slik de hedenske keiserne favoriserte sin egen religion, slik hadde de kristne keiserne en plikt til å favorisere kirken. Ambrosius bruker Julian Apostaten som eksempel, nemlig hans beordring om at det jødiske tempelet i Jerusalem skulle gjenoppbygges, slik vi har sett ovenfor. Da arbeidet startet, forteller flere kilder at arbeiderne som begynte ryddearbeidet ble rammet av ”ild fra himmelen”, altså et lynnedslag.<sup>124</sup> For Ambrosius er dette tydelig Guds straff over dem som motarbeider kirken. Frykter så ikke Theodosius at det samme skal ramme ham? Ambrosius setter likhetstegn mellom Julians handling og Theodosius’ handling, selv om det ene åpenbart handler om et tydelig religionspolitisk anliggende med den klare intensjon å underminere kirken, og den andre handler om en sivilrettslig reaksjon på en forbrytelse.

---

<sup>122</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 12

<sup>123</sup> Ambrosius, *ep. 40*, (FC): 12

<sup>124</sup> Dette belegges også i andre kilder, f.eks. Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, bok V, kapittel 20 og Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* bok III, kapittel 20. Det som imidlertid virkelig slår fast at dette ikke bare var kristen propaganda, er beskrivelsen vi finner hos den hedenske historikeren Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*: liber XXIII, 1:1



Jeg mener vi her ser et forsøk fra Ambrosius til en slags tilbakevending til et førkonstantinsk religionspolitisk keiserideal. Grunnen til at de kristne ble forfulgt før Konstantin var fordi de truet rikets enhet, med en kult og en tro som ikke godtok offer til keiseren for å oppnå det høyeste gode: rikets fremgang. Etter Konstantins omvendelse måtte det nødvendigvis være rom for en viss religionspluralitet, hvor keisermakten vel var kristen, men hvor den hedenske gruppen fremdeles var stor. Mens streben etter konformitet preget Konstantins indrekirkelige religionspolitikk, var den generelle religionspolitikken preget av toleranse, hvor fredelig sameksistens mellom kristne og hedninger var målet.<sup>125</sup> Gjennom 300-tallet ser vi skritt for skritt som keisermakten tar for å gjøre den hedenske innflytelsen mindre og øke den kristne innflytelsen. I 388 finner vi her at Ambrosius mener tiden er inne for at keiseren setter kirkens fremgang foran religiøse minoriteters beskyttelse mot vold og trakassering. Ambrosius' idealkeiser synes ikke å være en pragmatisk Konstantin, men heller en "kristen Diokletian", en keiser som brukte den makt han hadde til rådighet til å kjempe majoritetsreligionens kamp for hegemoni. Denne keiseren finner han i Theodosius, men ikke uten videre - og ikke med en gang. Keiseren trenger rettleiding og veiledning for å bli den kirkens helt han ble for ettertiden.

Ambrosius minner keiseren på at det er Gud som fikk barbarene i kne for ham, og som sikret ham seier. Ambrosius antyder at feil avgjørelse i denne saken kunne få konsekvenser for keiseren den dag han stod for Guds dom. Theodosius oppfordres til å huske at fiendenes ulykke, og hans egen lykke er Guds gave og ikke hans egen innsats.

Det synes å trå frem et klart mimetisk mønster i Ambrosius' forhold til den hedenske kulten. Ved å kopiere tidligere forfølgelse og urett begått mot de kristne blir det kristne religionsvesen til forveksling lik det romerske.<sup>126</sup> Dermed blir den "dyktigste" forfølgeren, altså Diokletian, samtidig det beste forbilde for en kristen keiser.

---

<sup>125</sup> Norderval, Øyvind 1988. *The Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire*, *Studia Theologica* 42 pp. 113-150: 116

<sup>126</sup> Dette argumentet bygger delvis på René Girards teori om mimetisk begjær. Se for eksempel Girard, René & Gregory, Patrick 1977. *Violence and the Sacred*. London: Continuum.

### 3.2.5 Tilbakeholdelse av nattverden

På Ambrosius' tid var ennå ikke kirkeretten institusjonalisert på den måten den blir det i tidlig middelalder, men praksis var etablert når det gjaldt utestengelse av kirkemedlemmer fra kulten for kortere eller lengre tid, for at vedkommende skulle innse sin synd og angre. Altså det som tilsvarer kirkerettens *excommunicatio minor*, i motsetning til den fullstendige utestengelsen fra kirken – bannlysningen – *excommunicatio major*. At Ambrosius går til det drastiske skritt å nekte Theodosius sakramentet, forteller oss flere ting. For det første at keiserens synd var svært stor i Ambrosius' øyne. Og for det andre at Ambrosius trodde det hadde en hensikt.

Theodosius holdt ikke avstand fra Ambrosius. I sitt brev til sin søster Marcellina, datert til desember 388, forteller Ambrosius om forløpet, og om den prekenen han holdt da keiseren kom til kirken. Her fortsetter Ambrosius sin identifisering med profetskikkelsen. En prest må, som en profet, bringe harde ord til en som lenge har vært overlatt til hykleri, for at det gode i dette mennesket kan forløses.<sup>127</sup> Etter å ha referert prekenen, beretter Ambrosius for sin søster om hvordan keiseren kom til ham etter at denne var holdt. Keiseren konstaterer at det var ham biskopen talte om, noe Ambrosius bekrefter; han prekte det som skal komme keiseren til gode. Hvorpå keiseren innrømmer å ha vært for streng i sin avgjørelse, og tilsynelatende unnskylder brannen med å si ”munker gjør så mange skandaløse ting”.<sup>128</sup> Timosius, keiserens general, sitt forsøk på videre karakteristikker av munkene avfeies bryskt av Ambrosius.<sup>129</sup> Følgende replikkveksling refereres: Ambrosius sier ”Jeg handler på ditt løfte”, hvorpå keiseren svarer ”Fortsett, på mitt løfte”. Ambrosius forsikret sin søster om at han ikke ville ha feiret nattverd med keiseren uten dette løftet.<sup>130</sup> Denne replikkvekslingen har blitt tolket som et uttrykk for Ambrosius' ønske om å etablere en keiserlig og en episkopal maktsfære.<sup>131</sup> Men jeg vil argumentere for at dette ikke er et uttrykk for ønske om delt makt, men simpelthen at Ambrosius vil ha keiserens forsikring om at de kristne som satt fyr på Synagogen i Callinicum ikke skulle straffeforfølges. Avslutningen av brevet står som en underminering av den tilsynelatende interessedelingen, og er så talende at jeg har valgt den som tittel for oppgaven: ”Slik ble alt gjort slik jeg ønsket.”<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Ambrosius, *ep. 41*, (FC) 385

<sup>128</sup> Ambrosius, *ep. 41*, (FC): 396

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Ambrosius, *ep. 41*, (FC): 396

<sup>131</sup> Ibid.

<sup>132</sup> Ambrosius, *ep. 41*, (FC): 397

### 3.2.6 Oppsummering

I brevet til Theodosius skriver Ambrosius bent frem at verdslige forhold alltid må komme i annen rekke, etter religionen. En sak der kristne er involvert, er å betrakte som en religiøs sak, hva enn sakens natur ellers måtte være. Det som tilsynelatende er en konflikt om reparasjon av en brent bygning plasseres av Ambrosius inn i en åndskamp. Ingenting kan tillates å stå i veien for kirkens fremgang. Theodosius' plikt i dette henseendet sammenlignes med enhver keisers plikt til å fremme sin egen religion, og vi ser likhetstrekk mellom den hedenske religiøse keiserideologi, med religiøs enhet som garantist for rikets fremgang, og Ambrosius' keiserideal slik det fremgår i dette brevet.

Tilbakeholdelsen av nattverden er Ambrosius' konkrete og virkningsfulle våpen, i tillegg til hans veiledning. Og brevet sammen med *excommunicatio minor* viste seg å ha den ønskede effekt på keiseren, som omgjorde dommen i kirkens favør.

## 3.3 Saken om massakren i Thessaloniki

### – Brev 51 til keiser Theodosius, år 390

#### 3.3.1 Brevets foranledning

Thessaloniki ble styrt av gotere i Romerrikets tjeneste. I år 390 ble en svært populær vognkjører arrestert av styresmaktene for å ha forsøkt å voldta en tjener. Dette førte til voldsomt opprør, og da den lokale embetsmannen, goteren Buteric, ikke ville frigi den tiltalte, ble både han og flere andre drept. Opprøret var i ferd med å ta av. Da keiser Theodosius ble informert, beordret han at opprøret skulle slås ned uten nåde. Thessaloniki ble inntatt som en beseiret fiendeby, og 7000 mennesker ble drept. Fremgangsmåten var brutal; det ble ikke avholdt noen rettssak eller noe forsøk på å skille skyldige fra uskyldige. Kildene forteller oss at unge og gamle, menn og kvinner ble slaktet ned for fote. En uvanlig sterk reaksjon, selv i det romerske system, hvor sverdets makt ofte var avgjørende. Ambrosius reagerer svært sterkt på denne handlingen. Han nekter å møte keiseren og tilbakeholder for andre gang sakramentet.

Ved undersøkelsen av dette brevet er det særlig to aspekter som jeg vil vektlegge. Det ene er Ambrosius' profetiske selvforståelse, og hvordan han begrunner denne med bibelsk materiale. Det andre aspektet er at Theodosius faktisk godtar Ambrosius' autoritet på en måte

som underordner keiseren biskopen. Ambrosius står igjen med det maktmiddel som trumfer all verdens hærmakt: tilbakeholdelse av sakramentet og utestengelse fra kulten.

### 3.3.2 Gjennomgang av brevet

Dette brevet er det korteste av de tre. Brevet ble skrevet i Aquileia ved Adriaterhavskysten.<sup>133</sup> Ambrosius har med andre ord fjernet seg fra sitt bispesete for å unngå keiseren, som oppholdt seg i Milano. Åpningshilsenen i dette brevet anerkjenner keiserens posisjon; Theodosius tiltales som ærverdige keiser.<sup>134</sup> Men dette fremstår ikke som noe mer enn en nødvendig ærbødighet. De tilleggshedersnavn vi finner i andre brev, er ikke tilstede. Dette peker mot den konflikten som brevet omhandler.

Ambrosius redegjør først for hvorfor han har unngått keiseren. Ambrosius mener seg fratatt muligheten til å gi sin mening, som den eneste i keiserens krets.<sup>135</sup> Massakren i Thessaloniki, skriver Ambrosius, er uten sidestykke i historien, og da det ble kjent under en synode, var den allmenne forargelse blant de geistlige stor.<sup>136</sup> Særlig ille er dette i Ambrosius' øyne fordi nettopp Theodosius var en mann som hadde oppnådd stor fromhet, og som nå åpenbart hadde latt djevelen ta kontroll over ham.<sup>137</sup> Tiltalen til keiseren gjennom brevet viser alvoret; Ambrosius snakker varmt om minnet om deres vennskap, i fortidsform.<sup>138</sup>

Det samme ustabile karaktertrekket som gjøres til tema i brev 40 tas opp igjen i dette brevet. Denne bråheten hos keiseren må stagges.<sup>139</sup> Deretter kommer en sekvens hvor keiseren sammenlignes med kong David, og Ambrosius sammenligner seg selv med profeten Natan. Dette motivet behandles for seg nedenfor.

Vi merker oss at de honnørord som manglet i åpningshilsenen, er tilstede igjen i avslutningsformularet. Her tiltales Theodosius både som velsignet og eminent, og Ambrosius ønsker evig fred for keiseren og hans avkom.<sup>140</sup> Min tolkning av dette skiftet er at Ambrosius har gjort sitt poeng ved å peke på keiserens overtredelse, men er likevel avhengig av å vise

---

<sup>133</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 20

<sup>134</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 20 "Augustissimo imperatori"

<sup>135</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 20

<sup>136</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 21

<sup>137</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 24

<sup>138</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 20

<sup>139</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 21

<sup>140</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 26

keiseren at han ikke anses som en tapt sak. Etter den rette bot kan han igjen oppnå den posisjonen Ambrosius tidligere hadde holdt ham for å ha – en kristen idealkeiser.

### **3.3.3 Ambrosius' profetiske selvforståelse – Natan-motivet**

I sine brev har Ambrosius en utstrakt bruk av bibelsteder som en del av sin argumentasjon. Et viktig skriftsted som Ambrosius bruker er fortellingen om profeten Natan som irettesetter kong David. Kongen hadde brukt sin makt til å ligge med Batseba, sende hennes mann Urias til frontlinjen for å bli drept og deretter gifte seg med Batseba. Profeten Natan forteller kongen en lignelse om en rik mann som da han mottok besøk, slaktet sin nabos eneste lam for å slippe å slakte noen av sine egne. Kong David blir rasende og krever denne mannens død. Når profeten avslører lignelsens betydning og sier ”du er mannen”, innser kongen sin synd og angre.<sup>141</sup>

Profeten Natan tilbyr David en utvei. Ved å vedkjenne seg sin synd og angre kan kongen tilgis og trenger ikke å dø. Ambrosius tilbyr samme utvei og identifiserer seg selv med profeten, som på Guds befaling avslører synden og tilbyr tilgivelse mot anger, og identifiserer keiseren med kong David. Ambrosius fortsetter med å vise hvordan andre store personer i det Gamle testamentet (GT), som kong Saul, Job og nettopp kong David, ikke var hindret av sin posisjon fra å angre og bekjenne sine synder. Når kong David hadde bekjent, kunne han ofre, men ikke før. Ambrosius holder også tilbake kirkens hellige offer (i.e. nattverden) i keiserens nærvær inntil han har angret.<sup>142</sup>

De gammeltestamentlige profetene kommer i en rekke avskygninger. Men sentrale fellestrekk er likevel mulig å identifisere. For det første må profeten ha et mandat, som regel gitt av Gud i en ekstase eller drømmetilstand. Videre, som vi så i innledningen, forsøker flere av GTs mest sentrale profeter å flykte fra kallet. Profetenes refselse rettet seg primært mot den religiøse og politiske eliten. Hos Ambrosius er med andre ord de fleste kriterier til en profetskikkelse oppfylt. Ambrosius refser keiseren for hans synd gjennom en lignelse. Det som i den opprinnelige bibelfortellingen er fortolkningen, er i dette brevet lignelsen, ut fra hvilken Theodosius skal forstå sin overtredelse. Videre er det i biskopens makt å holde tilbake ofringen til Gud inntil keiseren har gjort som han krever. Til og med den profetiske visjon er

---

<sup>141</sup> 2. Sam 11-12. Salme 51 knyttes også til Davids anger etter møtet med profeten.

<sup>142</sup> Ambrosius, *ep. 51*, (FC): 24

på plass – Ambrosius’ drøm.<sup>143</sup> Hvis vi i tillegg ser på Paulinus’ biografi over Ambrosius, finner vi i Ambrosius’ uvilje mot sitt kall og forsøk på å rømme, et tydelig Jona-motiv. Dermed fremstår Ambrosius som den fullkomne profet, som på guddommelig mandat får keiseren til å innse sin synd - og angre.

### 3.3.4 Keiserens aksept av Ambrosius’ påbud

Selv om brutaliteten og omfanget av Theodosius’ massakre var overveldende, var det verken noe nytt eller utenkelig at keiseren brukte de maktmidler han fant det nødvendig for å slå ned opprør. Det som er nytt og uhørt med denne saken er Ambrosius’ påbud til keiseren. Og enda mer overraskende er det at keiseren faktisk etterkommer Ambrosius’ befaling.

Ambrosius var fullstendig avhengig av at hans trussel ville treffe en nerve hos Theodosius. Om Theodosius kunne leve godt uten sakramentet, eller om han hadde hentet inn en annen geistlig til å forette for ham, hadde ingen verdens ting skjedd, og Ambrosius ville stått maktesløs. Det hele avhang av at Theodosius var en så from kristen som han blir portrettert som.

Theodosius fromhet støttes av Theodoret (393-457) i hans *Historia Ecclesiastica*. Theodoret var biskop av Cyrus, i nærheten av Antiokia fra 423. I bok fem i dette verket tar han for seg saken om massakren i Thessaloniki, og den påfølgende situasjonen mellom Ambrosius og Theodosius. Her beretter han om hvordan keiseren ankommer kirken i Milano, men blir møtt av Ambrosius på kirketrappen. Her får han svært streng irettesettelse av Ambrosius:

”Med hva slags øyne vil du se på vår felles Herres tempel? Med hva slags føtter vil du gå over den hellige dørstokken? Hvordan vil du strekke frem dine hender, fremdeles dryppende av blod fra urettferdig nedslaktning? Hvordan vil du motta Herrens hellige legeme med slike hender? Hvordan vil du, som i raseri urettmessig spilte så mye blod åpne leppene for det kostelige blod?”<sup>144</sup>

Theodoret fortsetter med å slå fast at Theodosius visste godt hva som tilhørte keisere og hva som tilhørte prestene. Derfor bøyer han seg for Ambrosius og dro ”sukkende og gråtende til

---

<sup>143</sup> Ibid. Ambrosius beretter om at han i en drøm natten før han fattet sin beslutning, fikk ordre om å ikke feire nattverd med keiseren.

<sup>144</sup> Theodoret, *Historia Ecclesiastes: bok V, Kapittel XVII*

palasset”.<sup>145</sup> Ifølge Theodoret forblir Theodosius i sitt palass, gråtende, i åtte (!) måneder. Hans rådgiver, Rufinus, overtaler keiseren til å la ham gå i hans ærend til Ambrosius for å overtale biskopen til å la Theodosius delta i nattverden. Dette går ikke Theodosius’ vei. Ambrosius avviser Rufinus og skjeller ham ut for hans deltagelse i massakren og kaller ham ”freidig som en hund”.<sup>146</sup> Til slutt kommer Theodosius selv for å ”akseptere den vanære jeg fortjener”.<sup>147</sup> Som bot for sin store synd pålegger Ambrosius Theodosius å utstede et edikt som ugyldiggjør hans vedtak mot Thessaloniki og frafaller alle dommer som hadde blitt gjort i sakens anledning. Så etter 30 dager, når ting hadde kjølnet, skulle rettferdigheten i dommene undersøkes med fornuft som eneste dommer. Da skulle de illegitime dommer frafalles og de legitime opprettholdes. Dette lover Theodosius å gjennomføre.<sup>148</sup> Til slutt godtar Ambrosius angeren som oppriktig og boten som fyllestgjørende. Theodosius plasserer seg i den rollen Ambrosius har gitt ham, ved å gjøre Davids rop til sitt eget: ”Jeg ligger presset mot støvet. Gi meg liv slik du har sagt!”<sup>149</sup> Som en siste demonstrasjon av sin overlegne autoritet sender Ambrosius Theodosius ut av koret med følgende beskjed: ”lilla kan gjøre en keiser, men ikke en prest”.<sup>150</sup> Koret var forbeholdt presteskapet.

Theodorets beretning kan selvsagt ikke brukes som noen uhildet kilde til det faktiske hendelsesforløp. Den er skrevet lenge etter både Ambrosius’ og Theodosius’ død, og Theodoret selv ble født i 393.<sup>151</sup> Boniface Ramsay er svært skeptisk til denne fremstillingen av disse hendelsene<sup>152</sup>, og man må gi ham rett i at denne detaljerte beretningen hos Theodoret er svært spekulativ. Både at Theodoret tillegger Theodosius David-utsagnet fra salme 119, og at han har med sekvensen med rådgiveren som Ambrosius avviser, mener jeg taler mot Theodorets kredibilitet som troverdig kilde. Dette tilsvarer nemlig akkurat den konstruksjonen vi finner i Ambrosius’ brev til Marcellina, og tyder på at Theodoret kan ha konstruert hendelsesrekkefølgen med Ambrosius’ brev som ideal, bare applisert på en annen, men lignende situasjon. Men der Theodoret feiler som historiker (etter moderne standarder), viser han likevel oss noe av stor interesse, nemlig hvilke spor denne konflikten

---

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Sal 119:25

<sup>150</sup> Theodoret, *Historia Ecclesiastes: bok V, Kapittel XVII* (selv om nettopp keisernes lillafarge senere skulle bli nettopp de katolske biskopenes farge og merke.)

<sup>151</sup> Theodoret av Kyros, *Histoire Ecclesiastique – Tome I (Livre I-II, Source Chretiennes N 501*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006: 11

<sup>152</sup> Ramsay 1997: 32

mellom Ambrosius og Theodosius satt på forholdet mellom kirke og stat. En keiser som lar seg ydmyke av en biskop – det er noe kirken ikke lett glemmer.

### **3.3.5 Oppsummering**

I behandlingen av dette brevet har vi primært sett på to motiver i teksten; Ambrosius' selvportrettering som en refsende profet og Theodosius' aksept av biskopens autoritet. Selve tilbakeholdelsen av sakramentet fikk sin behandling i forrige brev. Ambrosius portretterer seg selv som profeten Natan. Hans refselsesmyndighet vil alltid trumfe keiserens autoritet. Keiser Theodosius godtar denne refselsesmyndigheten eksplisitt ved å underkaste seg Ambrosius' botsøvelse, som virkelig rokker ved den suverene keiserlige makt. Ved å bruke utropeet fra salme 119 setter Theodosius seg selv i det narrative Ambrosius konstruerer ved å hente sin legitimitet fra en gammeltestamentlig refselsestradisjon. Vi har sett at Theodosius innehadde den fromhet som var nødvendig for at Ambrosius skulle lykkes, i alle fall i den senere resepsjonen av denne hendelsen.



## 4 Konklusjon og utblikk

I arbeidet med Ambrosius sin korrespondanse med keiserne er det to hovedtrekk som går igjen. For det første at hans syn på keiserens religiøse funksjon ikke er vesensforskjellig fra den funksjonen de hedenske keiserne hadde. Favorisering av egen religion og en religiøs konformitet i riket er gjennomgående motiver. Dette blir særlig tydelig når Ambrosius bruker hedenske keisere som et speilvendt eksempel til etterfølgelse for de kristne keiserne.

Religionen var en annen, men bevegelsen mot en universell religiøsitet i riket var den samme. Men han har ikke plass for det innslaget av fremmed kult som det hedenske Romerriket kunne tåle; for det hedenske Romerriket kunne disse tilby en tilleggsbeskyttelse – for Ambrosius kunne de ikke tilby noen ting som helst.

For det andre har vi sett hvordan Ambrosius ved å anse keiserne som kristne med akkurat samme plikt til underordning som en hvilken som helst annen kristen, kan utøve en autoritet som savner sidestykke i tidligere romersk historie. Med sterke konkrete handlinger, som tilbakeholdelse av nattverden, men også gjennom måten han argumenterer for hvordan keiserne bør handle. Han appellerer til deres samvittighet som kristne, og setter opp klare retningslinjer for hvilken måte keiserne bør handle. Som vi har sett, begrenset denne autoriteten seg ikke til rent kirkelige anliggende. I saken om synagogen om Callinicum erobrer Ambrosius den verdslig-rettslige sfære ved å hevde at så lenge kristne er involvert (selv om det er på en svært ikke-kirkelig måte), er det en sak som angår Gud. Selv om man umiddelbart har mer sympati for Ambrosius' inngripen i saken om massakren i Thessaloniki, er det vanskelig å se hvordan Ambrosius kan legitimere denne inngripen på noen annen måte enn som skriftefar.

I den korrespondansen vi har gransket i denne oppgaven, trår det tydelig frem at Ambrosius sitt mål i alle sakene er kirkens fremgang – uansett. Det viser at det er en indre logikk i hans politiske teologi.

Ambrosius fremstår som en svært selvbevisst biskop. Han har et kirkelig og bibelsk mandat som gjør at han kan få rikets keiser i kne – bokstavelig talt. Hvordan hans selvportrettering sammen med hans offisielle biografi konstruerer en fullendt profetskikkelse, viser tydelig hvorfra han henter sin autoritet. Motstand mot kallet, refselsen av makten, den profetiske visjon gir en tydelig bibelsk forankret identitet og mandat. I et arbeid med videre tidsmessige

og volumiøse rammer ville forståelsen av Ambrosius kunne utfylles ytterligere av en undersøkelse av hvilke hedenske idealer denne veileder/refselsesfunksjonen kunne hente tyngde.

Ambrosius av Milano sin politiske teologi vekker tidvis sympati (fremfor alt i saken om massakren i Thessaloniki), men fremstår som helhet som en kirkeforståelse med klare voldelige og totalitære trekk. Hos Ambrosius blir kirken uangripelig, og Gud blir gjort til en aktør i maktspeilet

Omtrent 30 år etter Ambrosius' død ble verket som skulle bli ideologisk grunnlag for kirkens måte å forholde seg til statsmakten på, nemlig *De Civitate Dei*, fullført. På dette tidspunktet er det blitt tydelig at Romerriket i sin daværende form ikke var noen sikker og eviggyldig alliert for kirkens sak. Plyndringen av Roma i 410 av Alaric, og de stadig sterkere strømmene av barbarer som tok kontroll over deler av riket, talte sin tydelige tale; Roma var ikke under Guds evige beskyttelse, og i Theodosius den Stores keisersete satt hans sønn Honorius – en keiser med et langt slettere ettermæle. Augustin bryter med den riksteologiske tradisjonen som hadde vært gjeldende fra Konstantins tid og lanserer ideen om de to rikene, det verdslige og det himmelske. Enn så lenge måtte disse rikene, Jerusalem og Babylon ha en sameksistens, da en kun ved historiens slutt kunne vite sikkert hvem som var innbyggere hvor. Men rikenes sammenvevning umuliggjør en isolasjonistisk tanke om kirken som et entydig Jerusalem og staten som et entydig Babylon. Staten og kirken lever gjennom senantikken og ut i den tidlige middelalder som to størrelser som stadig må forholde seg til hverandre, og som stadig søker å dominere den andre. Uten noen keiser i vest etter 476 og med et paveembete som utover i tidlig middelalder gradvis finner sin form, som den fremste i Vestkirkens hierarki og med tidvis klare maktpolitiske ambisjoner, endres både aktørenes handlingsrom og spillereglene for gjensidig påvirkning.

Det er flere vesentlige forskjeller mellom Ambrosius' innflytelse på den romerske keiseren og forsøkene fra paver og biskoper på å influere verdslige makthavere fra tidlig middelalder og videre ut i europeisk historie. Den første viktige forskjellen er kirkens størrelse, struktur og selvforståelse, den andre er de politiske konstellasjonene. Ambrosius var biskop i en kirke som på tross av sterk vekst og fremgang ikke nødvendigvis representerte den gitte religiøse tilhørighet. Videre var kirkens hierarki og organisasjon begrenset sett i forhold til den senere katolske kirken. Kirkens katolisitet må kunne sies å ha vært av mer teologisk enn praktisk art,

og der Romerriket *var* den gitte tilhørighet på Ambrosius' tid, var de senere europeiske stater og herskere, også de som smykket seg med tittelen "romersk keiser", en av mange konger og fyrster i Vestkirkens utstrekningssområde. Derfor blir for direkte sammenligninger mellom Ambrosius' og senere biskoper og pavers autoritet overfor makthaverne nødvendigvis spekulative. Den fellesromerske identitet og tilhørighet som både Ambrosius, Valentinian og Theodosius delte, var tapt allerede i Augustins levetid.

Mitt avsluttende poeng, for å rettferdiggjøre den plass jeg mener Ambrosius fortjener i undersøkelsene av kirkens forhold til statsmakten, er at når det kommer til praktiske konsekvenser i dette forholdet, er Augustins overskygging av Ambrosius overvurdert. Særlig med tanke på ideen om Gud som aktør i det politiske spill<sup>153</sup> mener jeg vi i middelalderen ser betraktelig mer av Ambrosius sin arv, enn den offisielle kirkehistorien har gitt rom for. Investiturstriden, og fremfor alt Canossa-gangen, bærer tydelige ambrosianske trekk, ideologisk og paktisk, og ikke minst fortolkningsmessig. Keiseren (eller kongen eller fyrsten) som bøyer kne for kirken, ble et motiv den triumferende kirke ikke lot gå fra seg.

---

<sup>153</sup> Se saken om synagogen i Callinicum

# Litteraturliste

## Primærkilder

Ambrosius av Milano, *Ep. 17,18,40, 41 og 51*, oversatt av Sr. Mary Melchior Beyenka O.P. i *The Fathers of the Church – St. Ambrose Letters 1-91, volume 26*, The Catholic University of America, Washington, D. C, 1967.

De latinske tekstene er hentet fra:

Ep. 17 og 18:

[http://www.earlychurchtexts.com/main/ambrose/letters\\_17\\_18\\_altar\\_of\\_victory\\_01.shtml](http://www.earlychurchtexts.com/main/ambrose/letters_17_18_altar_of_victory_01.shtml)

(16.06.2013)

Ep. 40:

[http://www.earlychurchtexts.com/main/ambrose/letter\\_40\\_callinicum\\_synagogue\\_01.shtml](http://www.earlychurchtexts.com/main/ambrose/letter_40_callinicum_synagogue_01.shtml)

(16.06.2013)

Ep. 51:

[http://www.earlychurchtexts.com/main/ambrose/to\\_theodosius\\_on\\_thessalonica\\_massacre\\_01.shtml](http://www.earlychurchtexts.com/main/ambrose/to_theodosius_on_thessalonica_massacre_01.shtml) (16.06.2013)

Ambrosius av Milano, *Theological and Dogmatic Works*, oversatt av Roy J. Deferrari i *The Fathers of the Church, volume 44*, Catholic University of America, Washington, D. C, 1977

Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, oversatt av J. C. Rolfe i *Loeb Classical Library edition*, vol II, 1940 Hentet fra:

[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Ammian/23\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Ammian/23*.html) (16.06.2013)

Augustin av Hippo, *Confessiones*, oversatt av Oddmund Hjelde, Thorleif Dahls

Kulturbibliotek, Aschehoug, 1996

Augustin av Hippo, *De Civitate Dei*, oversettelse og utvalg av Reidar Aasgaard, Pax Forlag A/S, Oslo, 2002

Cornelius Tacitus, *Annales*, oversatt og redigert av Church, Alfred John, Brodribb, William Jackson og Bryant, Sara 1942 i *Complete Works of Tacitus*. New York.: Random House, Inc. Random House. Hentet fra:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0078%3Abook%3D1%3Achapter%3D2> (17.06.2013)

Eusebius Pamphili, *Ecclesiastical History Books 6-9, I The Fathers of the Church, volume 29*, Catholic University of America, Washington, D. C, 1969

Eusebius, Pamphili, *Vita Constantinii*, oversatt og kommentert av Cameron, Averil og Hall, Stuart G. i *Life of Constantine*, Clarendon Ancient History Series, Clarendon Press, Oxford, 1999

Plinius den yngre, *Ep. 10*, oversatt av Davis, William Stearns (red.) 1912-1913 i *Readings in Ancient History: Illustrative Extracts from the Sources, 2 Vols.* Boston: Allyn and Bacon, (Vol. II: Rome and the West, 196-210, 215-222, 250-251, 289-290, 295-296, 298-300.) hentet fra: <http://www.fordham.edu/halsall/ancient/pliny-trajan1.asp> (17.06.2013)

Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, oversatt av A.C. Zenos, i Philip Schaff og Henry Wace (red.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 2.*, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1890. Redigert av Kevin Knight og tilgjengeliggjort på: <http://www.newadvent.org/fathers/2601.htm> (04.05.2013)

Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, oversatt av Chester D. Hartranft, i Philip Schaff og Henry Wace (red.) *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 2.*, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY 1890.) Redigert av Kevin Knight og tilgjengeliggjort på: <http://www.newadvent.org/fathers/2602.htm> (04.05.2013)

Sulpitius Severus, *Vita Martinus*, oversatt av Alexander Roberts i Philip Schaff og Henry Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 11*, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1894.) Redigert av Kevin Knight og tilgjengeliggjort på: <http://www.newadvent.org/fathers/3501.htm> (05.05.2013)

Symmachus, *Relatio 3*, oversatt av H. de Romestin, E. de Romestin og H.T.F. Duckworth i Philip Schaff and Henry Wace (red.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 10.*, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1896. Redigert av Kevin Knight og tilgjengeliggjort på: <http://www.newadvent.org/fathers/3410.htm> (05.05.2013). Latinsk tekst redigert av Richard Klein 1972, Darmstadt. Hentet fra: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Symmachus/sym\\_re03.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost04/Symmachus/sym_re03.html) (17.06.2013)

Theodoret av Kyros, *Historia Ecclesiastica*, oversatt av Blomfield Jackson i Philip Schaff og Henry Wace (red.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 3.*, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1892. Redigert av Kevin Knight og tilgjengeliggjort på: <http://www.newadvent.org/fathers/2702.htm> (04.05.2013)

Theodoret av Kyros, *Histoire Ecclesiastique – Tome I (Livre I-II, Source Chretiennes N 501*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006

### **Sekundærlitteratur**

Brown, Peter 2003. *The Rise of Western Christendom*. Oxford: Blackwell Publishing

Brown, Peter 1971. *The World of the Late Antiquity*. London:Thames and Hudson.

Brown, Peter 2012. *Through the Eye of a Needle – Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Chestnut, Glenn F. 1986. *The First Christian Histories – Evagrius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*. Macon: Mercer University Press & Peeters.

Christensen, Torben 1967. *Kristendommen og Imperium Romanum*. København: Munksgaard.

Delage, Pascal-Gregoire (red.) 2010. *Ambroise de Milan et les defis du politique*. Saintes: Actes de la deuxieme Petite Journee de Patristique, Association CaritasPatrum.

Esler, Philip F. (red.) 2000. *The Early Christian World – Volume I-II*. London: Routledge.

Girard, René & Gregory, Patrick 1977. *Violence and the Sacred*. London: Continuum.

Halsall, Guy 2007. *Barbarian Migration and the Roman West 376-568*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hardy, Peter 2005. *The Fall of the Roman Empire – A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford: Oxford University Press.

Klein, Richard 1971. *Symmachus – Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

McLynn, Neil 2009. *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate Variorum.

Momigliano, Arnaldo (red.) 1964. *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford: Oxford University Press.

Norderval, Øyvind 1988. *The Emperor Constantine and Arius: Unity in the Church and Unity in the Empire*, *Studia Theologica* 42 pp. 113-150

Ramsay, Boniface (O.P) 1997. *Ambrose*. New York: Routledge.

Rosseau, Philip (red.) 2009. *A Companion to Late Antiquity*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Thomas, Andrew John 2009. *Holy fools: a Theological inquiry*. Doktogradsavhandling, University of Nottingham:

[http://etheses.nottingham.ac.uk/797/1/The\\_Holy\\_Fools\\_A\\_Theological\\_Enquiry.pdf](http://etheses.nottingham.ac.uk/797/1/The_Holy_Fools_A_Theological_Enquiry.pdf)

(04.05.2013)

Trapp, Michael (red.) 2003. *Greek and Latin Letters – An Anthology with Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilken, Robert L. 1984. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven & London: Yale University Press.